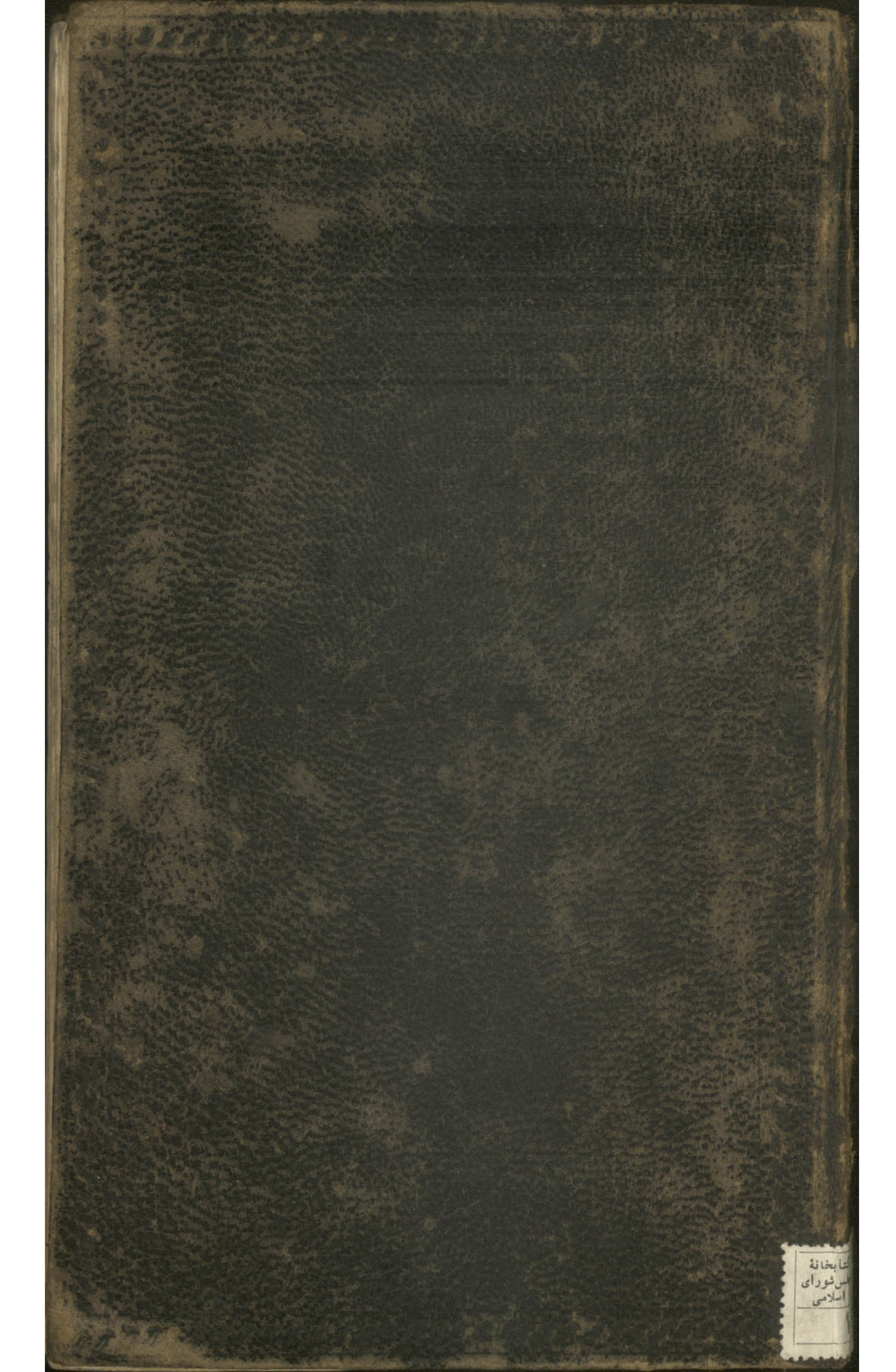
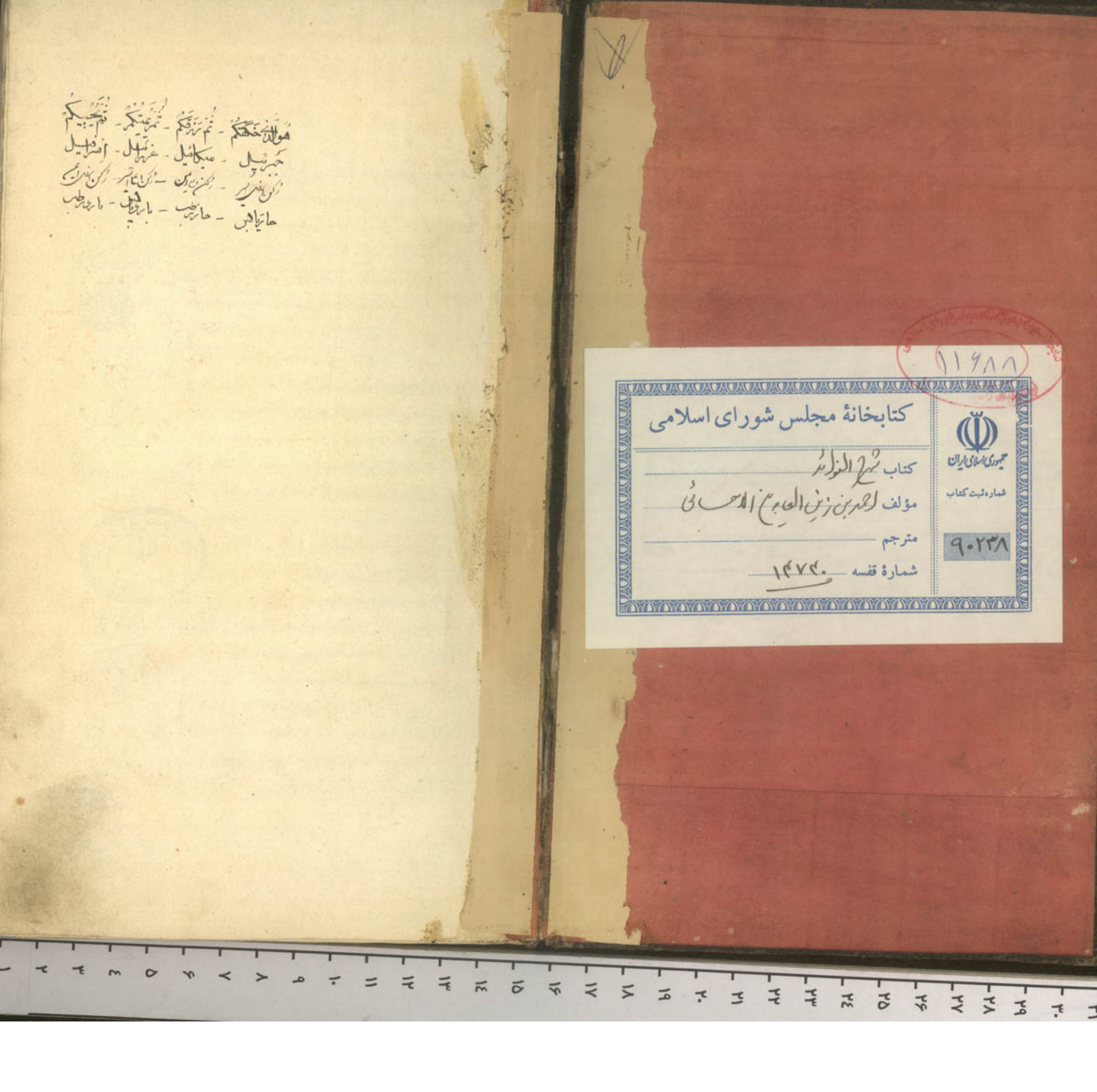
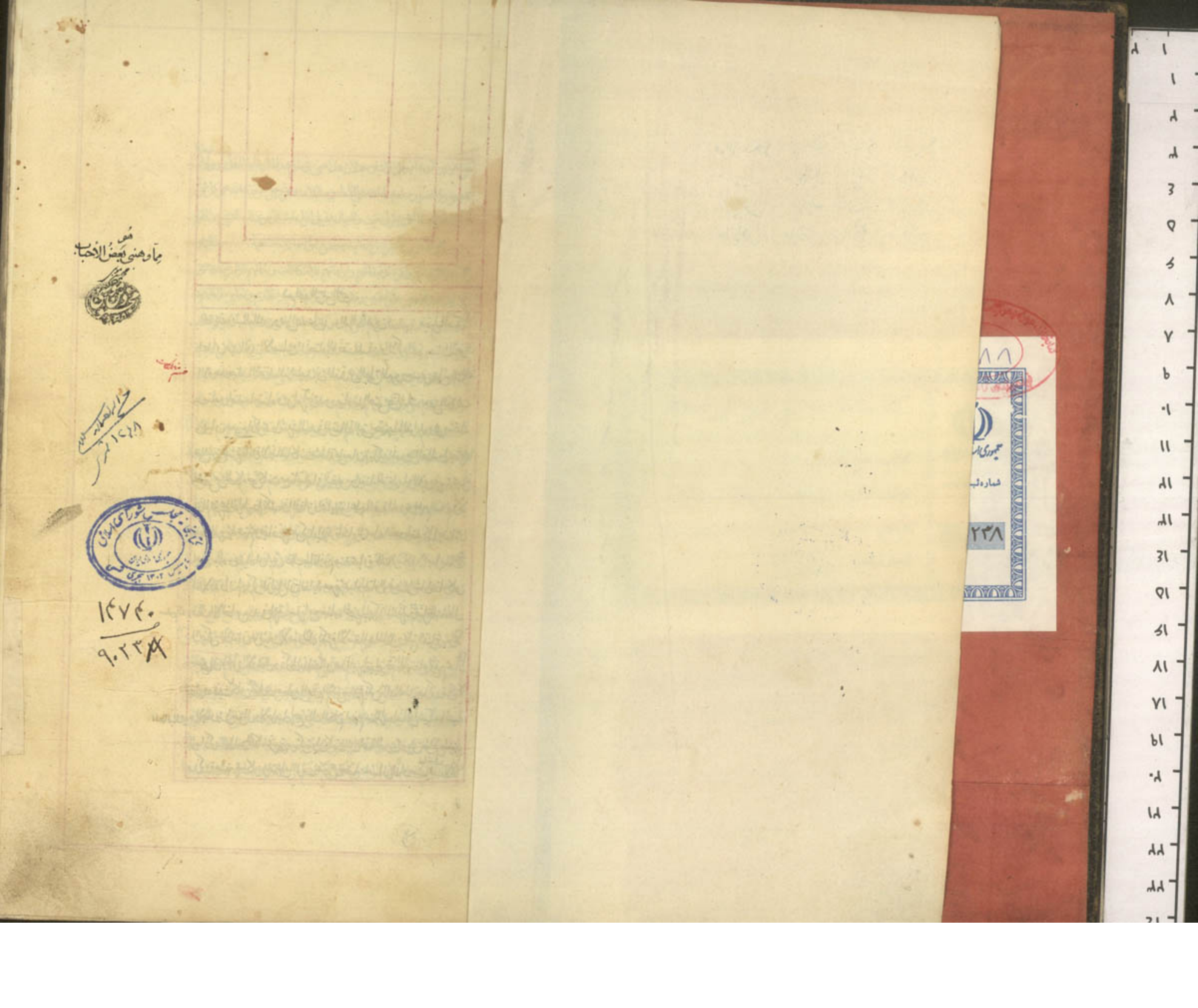



کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب شرح الفوائد
مؤلف احمد بن زین العابدین الاحسائی
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۴۷۴۰
شماره ثبت کتاب
۹۰۲۳۸
۱۱۶۸۸



مما وهبني بعض الاحباب
۱۴۷۴۰
۹۰۲۳۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين اما بعد فيقول العبد المسكين
احمد ابن زين الدين الاحسائي ان جناب الموفق المسدد والاكرم الممجد جناب الاخوند
الاوحد جناب الاخوند الملا مشهد بن المقدس العلي المبرور حسين علي سلك الله
به رضاه وبلغه ما يتمناه ومن ام آخوند ودنياه قد التمس مني اثبات بعض الكلمات
في بيان معنى ما ذكرته واشرت اليه في الرسالة التي سميتها بالفوائد وهي مشتملة
على اثنتي عشرة فائدة لانها لما كانت مشتملة على معان لم يذكرها احد من العلماء ولم يعرجها
شخص من الحكماء حتى كانت مع تاصلها في اليقين وابتناء الحق عليها في الدين غريبة مجهولة
اذا لم تجر على الخواطر ولم تكتب في الدفاتر وانما بنيتها على ما اثبته ائمة الهدى عليهم السلام في الاخبار
المروية عنهم وفيما فرعوه من كتاب الله فاشار الي سلمه الله وبلغه كلما يتمناه من
امور دنياه وعقباه ان ابين ذلك بما يفهم منه عبارة تلك الرسالة ويحصل منه صريح
الدلالة وان لم يذكر الدليل لان الغاية معرفة عبارتها والوقوف على اشاراتها وكان
معلوم انه ذلك الالتماس منه في طريق سفرنا مع جنابه المحترم الى مكة المشرفة وفي مثل تلك الحال
لا يتمكن الانسان من اثبات الاستدلال لكثرة الاشتغال والملال وغاية التشويش والاستعجال بالحل والارتحال وذكرت له سلمه الله ان هذا امر لا يحصل به النفع وفهم عبارتها
عليه بحيث كان عندي معلوما العدم لانه لما لم تكن تلك المعاني مذكورة في كتاب
الطالب للحق والجارية في سؤال والاجابة لم يرجع ذلك الكلام ليفهم منه المراد وانما هي اشياء بالنسبة
الى ما ذكره العلماء والحكماء غريبة مستنكرة وان كانت بين ائمة الهدى وبين خواص شيعتهم
مذكورة مشتهرة وكان سلمه الله على ما الزمت نفسي من حقه ملتمسا لذلك اوجبت ذلك الالتماس

على الاتي آت بما يسهل الاتيان به لان هذا مني في مثل هذا الحال غاية المقدور ولا يترك
الميسور بالمعسور مستعينا بالله على الاداء وسائلا منه عز وجل الرضا انه على كل شيء
قدير وصدرت المتن بقولي قلت والبيان بقولي اقول ليتبين من ذلك الفروع والاصول
قلت اني لما رايت كثيرا من الطلبة يتعمقون في المعارف الالهية اقول وذلك من
شدة تحقيقاتهم وكثرة تدقيقاتهم وايراداتهم للاشكالات ولتنبههم للاعتراضات حتى
لا تكاد تجد شخصين متوافقين وذلك لاختلاف افهامهم وانظارهم وتغاير مداركهم و
اعتباراتهم والسبب في ذلك انهم يقولون ان الاعتقادات امور عقلية لا يجوز التقليد
فيها ويلزم من هذا ان كل واحد يثبت ما يفهمه بحيث كان الظاهر تابعا للباطن ودليلا
عليه كما قال الرضا قد علم اولو الالباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم الا بما ههنا
وانت اذا نظرت الى صور اجسامهم وكلامهم وافعالهم الطبيعية رايتها كلها مختلفة وفي
صفة بواطنهم فاذا جرى كل واحد منهم على مقتضى طبيعة خاصة كما هو مقتضى قولهم ان الاعتقادات
امور عقلية لا يجوز فيها التقليد وجب ان يختلفوا ولا يتفقوا بخلاف الذين يعتقدون
بعقولهم بما يفهمونه من نبي واحد بان يكون كل واحد منهم طالبا لمراد ذلك النبي او الامام
فانهم لا يختلفون لاجتماعهم عليه مثاله انه اذا نظر جماعة الى شخص حاضر عندهم فانهم
لا يختلفون في وصفه لعدم اختلاف الذي اوهامهم في ادراك صفاته تابعة لابصارهم فيفهمون
بما اراد وهؤلاء الطلاب الذين يعتقدون بعقولهم بما علمهم الله واخبرهم به نبيه واوصياؤه
صلى الله عليه وعليهم اجمعين فانهم لا يكادون يختلفون لان كلام الله وكلام نبيه واهل
بيته مجتمعهم واما الذين يعتقدون بما يخطر على خواطرهم من غير امر جامع ترجع تلك
الخواطر اليه بل كل واحد متفرد عن غيره فانهم كانوا مختلفين في الصور بحيث لا تجد اثنين منهم
على صورة واحدة كذا هم في اعتقاداتهم مختلفون كل قلت ويتوهمون انهم يتعمقون الى المعنى
المقصود اقول يتوهمون ان تدقيقاتهم انما هي في تحقيق الحق الذي هو المقصود وليس كذلك
لان المعنى المقصود هو معرفة الله كما وصف نفسه على يد السنة اوليائه لا على السنة المتكلمين
والحكماء فاذا كان سبحانه اكمل الدين لنبيه ووليه وقد استحفظه كله عندا وصيائهم
عليه وعليهم السلام كما قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم فمن اراد ان يعرف الله بعقله فليعرفه بما

وصفه لنفسه وما وصف لنفسه الاعلى السنة اوليائه صلى الله على محمد وآله فالواجب عليه ان ينظر فيها
قالوا ويفهم ما الحدوا اما من لم ينظر في ذلك ويريد ان يعرف الله سبحانه فانه لا يقع فهمه الا
على الباطل لانه ما وصل الى النقل ولم يره بنفسه ما لدى والعقول لا تدرك تلك الامور للغفلة
عن الادراك فكيف يعرف الله من لم يأخذ عن الله تعالى **قلت** وهو تعمق في الالفاظ الابتر **اقول**
وذلك لانهم اذا لم يصلوا الى القديم تعالى ولم ينزل اليهم كان ما يعرفون ما يدلهم اللفظ عليه
ولهذا قالوا ان الوجود يطلق على الله سبحانه وعلى الممكن المخلوق بالاشتراك المعنوي لانهم
يقولون ان المفهوم منه هو المعنى المصدري الرابطي والذهني او البسيط المعبر عنه بالفارسية
بهست وهذا عندهم هو حقيقة الشيء سواء كان واجبا ام ممكنا فيلزمهم ان يكون الخالق
عز وجل والمخلوق من سنخ واحد فيلتزمون به ولا شك ان من كان كذلك فهو مشابه لغيره
ويلزم صحة القول بالحدوث في الواجب تعالى ولو انهم رجعوا الى عقلهم وفهمهم لما وصف به
نفسه لا استقام اعتقادهم مثل قوله تعالى ليس كمثله شيء فان من صدق سبحانه فيما انزله
في كتابه بانه تعالى ليس كمثله شيء لم يقل بان الوجود يصدق على الرب والعبد حقيقة بطريق
الاشتراك المعنوي لاستلزام ذلك المساواة التي هي اشد من المماثلة ومن قال بالاشتراك
المعنوي فانه انما عول على مدلولات الالفاظ فان وجود الله تعالى عنده وجود في الحقيقة وو
جود العبد المخلوق الفاني وجود في الحقيقة وهو معنى قولي وهو تعمق في الالفاظ الابتر **قلت**
رايت انه يجب علي ان ارغبهم بمجانب من المطالب **اقول** اني لما اردت هداية من سبقت
له العناية بالنجاة لا يمكن ذلك مني في حق من عنده علم بشيء خصوصا من سمى نفسه
بالعلم فانه قد آنس باشياء لا تقدر نفسه على مفارقتها الالهية ولا يقدر على ان يقال فيه
انه كان لا يعلم حتى تعلم فاذا سمع خلاف ما عنده رده بمثله من كلامهم فترضى نفسه بالبقاء
على الحالة الاولى واما اذا ذكرت اشياء لم يسمع بها ولم تذكر قط فلا يكون له سبيل الى فهمها
فضلا عن ردها لان نفسه ترتاع اذا سمع شيئا غريبا فتطلب الاطلاع عليه مع الغفلة
عن معارضته فيكون قلبه فارغا عن المعارضة فيتمكن من فهم هذا الامر الجديد
الذي فيه نجاته وهذا معنى قولي ان ارغبهم بمجانب من المطالب **قلت** لم يذكر اكثرها في كتاب
ولم يجر ذكرها في خطاب **اقول** انما قلت لم يذكر اكثرها في كتاب لانه قد يذكر بعض منها في كتب

وهذا وامثاله [illegible]

لم يسمعها نحو

الله ليس على هذا النحو من البيان او يذكر مجملا مثل ما يأتي في ذكر الحصص الحيوانية في الانسان
والفرس والطير فانهم يذكرون انها من حقيقة واحدة هي الحيوان والخاصة متساوية وانما
يميزها الفصول وانا قد ذكرتها على نحو ما عثر عليه الحكماء ولا وقف عليه العلماء لانهم
باختلاف تحقيقات علومهم بعضهم عن بعض وانا لم اسلك طريقهم ولكنت تحقيقات ما
علمت عن ائمة الهدى عليهم السلام لم يتطرق على كلماتي الخطاء لان ما اثبت في كتبي عنهم عليهم السلام وهم
معصومون عن الخطاء والغفلة والزلل ومن اخذ عنهم لم يخطئ من حيث هو تابع وهو
تاويل قوله تعالى سيروا فيها ليالي واياما آمنين وقولي ولم يجر ذكرها في خطاب يعني
في خطاب لغيرهم الا ما ذكرت في الاحاديث بالاشارة والتلويح لاهله وعلى الله
قصد السبيل **قلت** ويكون ذلك بدليل الحكمة **اقول** الحكمة قد تطلق ويراد بها الحكمة
العلمية وقد يراد بها الحكمة العملية ونحن نريد بها الحكمة العلمية والعملية معا لان
دليل الحكمة هو الدليل الكشفي العياني الذي يخبر به المستدل بعد معاينته ما اراد تعالى
منه من معاني الفاظه المجردة عن الالفاظ والكل يدعي ذلك ولكن يدعي ذلك ولكن الدعوى
بغير شروط المدعى باطلة فنقول دليل الحكمة العلمية والعملية بشروطهما معا لان احدهما
لا يكفي عن الآخر وان كان بشرطه وشروط العملية ان يجمع قلبه على استماع المقصود
والتوجه اليه من غير ان يريد العناد والرد لانه لو استمع وهو يريد الرد او العناد
كان مشتغلا بغير ما هو بصدده فيتفرق قلبه ولا يفهم المراد وان لا تركن نفسه الى
ما آنست به فان حب الشيء يعمي ويصم المحب حتى انه يصعب عليه مفارقة ما عنده
وان ظهر له كونه مرجوحا فيتكلف الجواب عما يخالفه فلا يعتمد على ما عنده من القواعد
والضوابط فان من اعتمد على ذلك لا يكاد يصيب الحق غالبا بل يرى كلما يوافق قواعده
صحيحا وان كان عند نفسه مرجوحا فاذا التفت الى مرجوحيته اغمض عنه لعدم دلالته
على قواعده ويرى كلما يخالفها باطلا وان وجد في نفسه رجحية او حقيته انكره
على قواعدها ولعل الغلط انما هو في القواعد اما في اصل صحتها او في عمومها فاذا ترك
العناد والانس بالمسألة اي ترك الالتفات الى القواعد وانما نظر فيما يرد عليه من
الكتاب والسنة وفيما اراه الله سبحانه من آياته في الآفاق وفي نفسه بمحض فهمه و

بحيث يكون مستعملاً من الكتاب والسنة ايات الله سبحانه قابلا منها مصدقا لها فيكون
تابعا ولا يكون مازلا للكتاب والسنة وآيات الله سبحانه على ما يلايم مراده فيكون هو له
فيكون متبوعا وهي تابعة له وشروط العملية ان يكون مخلصا لله عز وجل في توحيده
وعبادته بحيث لا يكون له غرض الا رضى الله سبحانه في كل شيء فاذا اتقن له شروط العلم
وشروط العمل جميعا على الوجه المطابق للكتاب والسنة حصل له دليل الحكمة الذي لا
يعرف الله الا به **قلت** لان الذي كانوا طلبوا به الغاية دليل المجادلة بالتي هي احسن **اقول**
واعني بدليل المجادلة بالتي هي احسن ما ذكره العلماء في كتبهم من البراهين والاقيسة بكل
انواعها كما هو مقرر في المنطق وفي علم الاصول وهذه الادلة انما هي مستنبطة من ادراكات
عقولهم وافهامهم ولو عرفوا الله تعالى لكانت مدركا لعقولهم وافهامهم تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا هذا اذا كانت المجادلة بالتي هي احسن بان يحكم الدليل على نحو ما قرر في محله وأما
لو كان بخلاف ذلك لم ينتفع به اصلا ولكان حاربا لغير معرفة الله سبحانه **قلت**
وذلك لا يوصل الا الى عالم الصور او المعاني **اقول** يعني ان دليل المجادلة بالتي هي احسن
على كمال ما ينبغي فيه لا يوصل الا الى عالم الصور التي هي المحدودة بالابعاد سواء كانت
جوهرية كالنفوس او عرضية كالاشباح المثالية او المعاني التي هي الذوات المادية
سواء كانت مادتها عنصرية ام نورية ام عرضها كمعاني المصادر لان المراد بها ما هو اعم
من اللغات الاصطلاحية اعني ما وضعت الالفاظ بازائها او ما الين بحثية وسواء كانت
كلية ام جزئية لان المراد منها حقائق الاشياء المطلقة سواء كانت المواد خاصة ام
الاشياء المركبة منها او من الصور مع قطع النظر عن التركيب والحاصل ان جميع ذلك
ما يكون مدركا ومتحصلا بدليل المجادلة لا ينفك عن الاشارة العقلية او الحسية
وكل ذلك مستلزم للحصر والاحاطة وكل شيء من ذلك غير جار في معرفة الذي لا تدركه الابصار
ولا تحويه خواطر الافكار فلذا قلنا بان هذا الدليل لا يوصل الا الى عالم الصور او المعاني
وما كان كذا امتنع استعماله فيما ليس كذلك **قلت** ولا يوصل الى الاشياء كما هي كما قال
اللهم ارني الاشياء كما هي **اقول** ان دليل الحكمة يوصل من استعمله الى معرفة حقائق الاشياء
على ما هي عليه في نفس الامر وهي التي سالها من ربه ان يريه اياها لان الاشياء اذا نظر

اليها من حيث هي كانت مجردة عن كل ما سوى نفسها والشيء اذا نظرت اليه مع قطع النظر
عن جميع مشخصاته ومميزاته خلص من جميع الجهات والكيفيات والنسب واذا خلص من ذلك
كله تجرد عن الاشارات والهيئات والاوضاع فلا يكون معنى ولا صورة لاستلزامهما
الاشارة **قلت** ولا يوصل الى ذلك الا دليل الحكمة **اقول** لكنه يوصل الى المعرفة التي هي
عن كل شيء حتى عن جهة التعرف والتجرد عن الكيف والاشارة بخلاف غيره من دليل الموعظة
الحسنة ودليل المجادلة بالتي هي احسن **قلت** وارجو من الله في ذلك ان يهدي به من التمس
الهدى بهذا الدليل سواء السبيل وحسبنا الله ونعم الوكيل **اقول** انما قلت من التمس الهدى
بهذا الدليل لان من كان كل الّا بدّ وان يكون همته رضى الله لا غيره ومن كان كذلك لا يفصل
العناد ولا الركون الى ما آنس به نفسه وان تبين له انه مرجوح ولا يرجع الى قواعده
لا غير مع ان ما خالفها ايضا جار على قواعد تعارض قواعده وربما تكون اصح منها وامتن
الحق وهو محسن لعدم تقصيره وقد ضمن الله سبحانه لمثل هذا ان يهديه الى الحق الذي
يرضى به كما قال تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين ولا يكون
في الحقيقة مجاهدا في الله الا اذا وفق لاستعمال هذا الدليل وذلك لان الله سبحانه لا
يخلف وعده فلو كان ما يدعونه يصدق باستعماله انه مجاهد في الله لكان كل من فعل
ذلك وصل الى العلم الذي في ضمان الله تعالى للمجاهد فيه فلما لم يصل اولئك الى العلم
بمثل استعمال المجادلة بالتي هي احسن علم ان ذلك لا يتحقق به المجاهدة في الله وانما
تحقق باستعمال دليل الحكمة بشروطه التي يتحقق بها دليل الحكمة مثل الشروط التي ذكر
هي الصدق في العلم والعمل كما اشرنا اليه سابقا **الفائدة الاولى في ذكر تفصيل الادلة** يعني في ذكر
بيان اقسامها وانها تنقسم باعتبار انواعها الى ثلاثة ادلة **قلت** وذكر مستندها وشرطها
اقول يعني في ذكر منشأها الذي تحصل هي منه وشرطها الذي تحقق به على كمال
قلت اعلم ان الادلة ثلاثة كما قال سبحانه لنبيه صلى الله عليه وآله ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة
الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن فالاول دليل الحكمة **اقول** يعني ان قوله ادع الى سبيل ربك
اي الى ما يريد الله سبحانه من عباده المكلفين بالادلة الثلاثة لان المدعوين من المكلفين
ثلاثة انواع فان كانوا من الحكماء العقلاء والعلماء النبلاء فادعهم الى الحق الذي يراد الله منهم

من معرفته بدليل الحكمة يعني بالدليل الذوقي العياني الذي تلزم منه بالضرورة والبداهة
بالمستدل عليه لانه نوع من المعاينة مثل ما قلنا في كثير من كتبنا ومباحثاتنا الحق نقول
على ان حقايق الاشياء كامنة في ذاته تعالى بنحو اشرف ثم افاضها الخ قلنا لا بد ان يكون
لذاته تعالى قبل الافاضة حال مغاير لما بعد الافاضة سواء كان التغير في نفس الذات
ام بما هو في الذات لانه ان حصل التغير في الذات لزم حدوث الذات وان حصل التغير
بما هو في الذات اعني حقايق الاشياء فقد كانت الذات محلا للمتغير المختلف ويلزم منه
حدوث الذات وهذا شيء قطعي مزروعي من نوع دليل الحكمة وهو اشرف الادلة
ولهذا قدمه الله سبحانه فجعلناه الاول دليل الحكمة **قلت** وهو الة للمعارف الحقة
ان دليل الحكمة آلة لتحصيل المعارف الالهية الحقية وبه يعرف الله لا بغيره من الادلة
والذين يطلبون معرفة الله بغيره مثل دليل الموعظة الحسنة كما اذا قلت ان اعتقدت
ان لك صانعا فلا شك في كونك ناجيا من عقوبته وان لم تعتقد لم تقطع بنجاتك
من عقوبته بل يجوز ان يعذبك فلا يحصل لك القطع بالنجاة الا مع اعتقاد وجوده تعالى
فهذا مثل نحو دليل الموعظة الحسنة ومثل هذا لا يحصل به المعرفة الحقة وانما هو
بيان طريق السلامة وكذا مثل دليل المجادلة بالتي هي احسن كما اذا قلت ان كان في الو
جود ان قديم خالق والين مخلوق ثبت الواجب تعالى والا فلا بد لها من صانع اذ يستحيل
ان توجد نفسها بغير موجد لها وكلا الوجهين ع وهذا مثل دليل المجادلة بالتي هي
احسن ومثل هذا لا يحصل به المعرفة الحقة بل انما هو يقطع حجة المخالف بخلاف مثل
دليل الحكمة كما اذا قلت كل اثر يشابه صفة مؤثره وانه قائم به اي بفعله قيام صدور
كالكلام فانه قائم بالمتكلم قيام صدور كالاشعة والصور في المرايا فالاشياء هي
ظهور الواجب بها لها لانه تعالى لا يظهر بذاته والا لاختلف حالاته ولا يكون الشيء
اشد ظهورا وحضورا وبيانا من الظاهر في ظهوره بها لان الظاهر اظهر من ظهوره وان كان
لا يمكن التوصل الى معرفته الا بظهوره بها مثل القيام والقعود فان القائم اظهر في
القيام لانه ظهر بها من القيام وان كان لا يمكن التوصل اليه الا بالقيام فنقول
يا قائم ويا قاعد فانت انما تعرف القائم لا القيام لانه يظهر لك بالقيام غيب عنك

مشاهدة القيام اصلا الا ان تلتفت الى نفس القيام فيحجب عنك القائم بالقيام فبهذا الا
ستدلال الذي هو من دليل الحكمة يكون جل شأنه عند العارف اظهر من كل شيء كما قال سيد الشهداء
ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك ويحصل به للمعرفة الحقة لا
تحصل بغيرها اصلا **قلت** وبه يعرف الله ويعرف ما سواه **اقول** يعني ان دليل الحكمة به يعرف الله
ويعرف ما سواه اي ما سوى الله سبحانه مثل الاية الدالة عليه تعالى كمعرفة النفس فانك
اذا عرفتها مجردة عن كل نسبة واضافة وعن جميع العوارض والمشخصات بان تعريها مجردة
عن جميع سبحاتها من غير اشارة عرفت الله تعالى لانها هي وصفه لنفسه تعالى لعبده فمن
عرف وصفه لنفسه عرفه ومحو حقيقة ذلك الوصف **قلت** ومستنده الفؤاد والنقل
اقول يعني انه تنشأ عن الفؤاد لانه قابليته بنظره والمراد بالفؤاد في كلام الائمة ع هو
الوجود بالمعنى الثاني الذي ذكرته في شرح مشاعر الملا صدر الدين الشيرازي يعني الشيء
من حيث كونه اثر الفعل الله فان الشيء له اعتباران من ربه وهو انه آية الله واثر فعل الله
واعتبار من نفسه وهو هويته من حيث نفسه وهو الماهية الثانية ويحتمل ان يراد بالفؤاد
ما ذكرنا بالمعنى الاول وهو اول فائض من فعل الله وهو عندنا هو المادة المطلقة وانفعاله
عند فعل الله هو الماهية الاولى التي هي قابليته والحاصل ان الفؤاد هو الوجود وهو الذي
يعرف الله وبه يعرف الله وهو في الانسان بمنزلة الملك في المدينة والقلب بمنزلة الوزير
وانما انحصر دليل الحكمة الاصطلاحي في ادراك الفؤاد لانه هو الذي يدرك الشيء
مجردا عن جميع ما سوى محض وجود الشيء مع قطع النظر عن جميع عوارض الشيء الذاتية
كاركان القابلية ومتمماتها والعارضية بلا اشارة ولا كيف ولا يحصل من غير فؤاد
فلذا كان محل المعرفة ولذا قلنا مستنده الفؤاد واما النقل والمعول فالمراد الكتاب والسنة
ومعنى كونهما مستندا لذلك الدليل انهما محل استنباطه لاشتمالهما على الاحتجاج به
على وجه لا يحتمل الخطاء والغفلة وسيأتي الاشارة الى بيان ذلك **قلت** اما النقل
فهو الكتاب والسنة **اقول** انما قدمنا ذكر النقل على ذكر الفؤاد لكونه اصلا لاستنباطهم
ذلك الدليل ومتبوعا للفؤاد ولان الكلام في النقل قليل لا يراد بيان ذلك وانما
المراد بحرم ذكره واخرنا الفؤاد في البيان لطول الكلام عليه بالنسبة الى النقل والمراد بمستند

منهما هو المحكم منهما لا للتشابه **قلت** واما الفؤاد فهو اعلى مشاعر الانسان **اقول** لان
مشاعر الانسان الصدر والمراد به الخيال والنفس الكلية التي هي محل الصور العلمية
كلية او جزئية فهو محل العلم ويقابله الجهل والقلب هو محل المعاني واليقين بالكتب
الحكمية ويقابله الشك والريب والفؤاد وهو محل المعارف الالهية المجردة عن جميع الصور
والنسب والاوضاع والاشارات والجهات والاوقات ويقابله الانكار فهو اذن
اعلى مشاعر الانسان **قلت** وهو نور الله الذي ذكره عليه السلام في قوله اتقوا فراسة
المؤمن فانه ينظر بنور الله **اقول** لانه ع يريد بهذا النور هو الفؤاد لان الصادق ع
ذكر ان ضياء للمعرفة يتجلى في الفؤاد وذكر ع في حديث آخر انه هو النور الذي خلق الله
منه المؤمن وانه هو نور الله الذي هو الفراسة كما في الحديث **قلت** وهو الوجود
لان الوجود هو الجهة العليا من الانسان يعني وجهه من ربه **اقول** كما ذكرنا قبل ان
كل شيء له اعتباران اعتبار من ربه وهو الوجود وهو الفؤاد وله وزير يعينه على
ما يقتضيه من الطاعات وهو العقل واعتبار من نفسه وهو الماهية ولها وزير
يعينها على ما يقتضيه من المعاصي وهو النفس الامارة بالسوء **قلت** لان الوجود لا ينظر
الى نفسه ابدا بل الى ربه كما ان الماهية لا تنظر الى ربها ابدا الا الى نفسها **اقول** يعني ان الوجود
اثر وصفة والاثر والصفة لا يتحقق ولو في التعقل الا بما تتقوم به بخلاف الماهية
فانها هي هوية الشيء من حيث هو وهي لا تعقل الا مستقلة ولهذا قيل انها علة الاصل
كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار وقد اشار ع الى هذا المعنى في تفسير
قوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات باذن الله قال ع الظالم
يحوم حول نفسه والمقتصد يحوم حول قلبه والسابق يحوم حول ربه ثم فالاول في هذا الحديث
هو العامل بمقتضى ماهيته فانها ناظرة الى نفسها لا غير والثاني فيه هو العامل بمقتضى
عقله فانه بمقتضاه ناظر الى قلبه لا غير والثالث فيه العامل بفؤاده ووجوده فانه بمقتضاه
ناظر الى ربه لا غير **قلت** واما شرطه فان تنصف ربك لانك حين تنظر بدليل الحكمة
انت تحاكم ربك وهو يحاكمك الى فؤادك كما قال سيد الوصيين لا تحيط به الاوهام بل تجلى
لها بها وبها امتنع منها واليها حاكمها **اقول** والمراد من شرط دليل الحكمة ما يتوقف عليه حجيته

لعل الله تعالى

على فؤادك

امر لا يفضله الا انه ع

باب النور على فؤادك لانك اذا لم تنصف ربك لم يفتح باب النور والبصيرة مثلا هو تعالى قال افمن
يهدي الى الحق احق ان يتبع وقال الم اعهد اليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين وان
اعبدوني هذا صراط مستقيم يعني ان الشيطان يدعوكم الى النار والله يدعوكم الى الجنة
والمغفرة باذنه فاذا تبين لك في نفسك شيئا حقا فالله سبحانه يحاكمك عند نفسك ويقول
افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون فان قبلت منه
فتح لك باب النور والهدى وان لم تقبل منه واتبعت شهوة نفسك او ما تعودت به نفسك
او ما طابق قواعدك وهي بخلاف ما ظهر لك لم تنصف ربك فاذا لم تنصفه بعد ما تبين
لك من الحق في نفسك حجب عنك نور الهدى والفهم فلم تنتفع بما ظهر لك في نفسك فشرطه
ان تنصف ربك بان تتبع ما تبين لك من الحق ومعنى قول امير المؤمنين ع بل تجلى لها بها
يعني انه سبحانه لا يظهر بذاته لخلقه والا لتغيرت احواله فانه لم يظهر ثم ظهر ومتغير الاحوال
حادث ولكنه يظهر للشيء بصنعه له فاذا وجد المصنوع ونظر في نفسه انه مصنوع عرف
ان له صانعا فقد ظهر له به ومعنى قوله وبها امتنع منها انه تعالى لما خلقها اوجب
ان تظهر ملتبسة من التركيب بصورة المصنوعية من التركيب والتأليف والحدود
العجز فاذا كانت كذلك لا تعرف الا ما هي عليه فلا تعرف الا ما كان مثلها فكان وجودها
حجابا لها عن ادراك كنه عزته **قلت** وربك يخاصمك عندك **اقول** يعني انه تعالى يقيم عليك
الحجة في نفسك حتى تعرف في نفسك صحة ما يريد منك فان اجبته واقررت بما عرفت اقرارا
لا بخصوص اللسان بل باللسان والجنان في الاعتقادات وبالاركان في الاعمال فقد
انصفت ربك ع بفعلك استدلالك بدليل الحكمة حتى تصل به الى عالم الانوار وتقف به
على خفايا الاسرار والافلاك **قلت** فزن بالقسطاس المستقيم ذلك خير واحسن تأويلا **اقول**
يعني انك تجتهد في النظر في الآفاق وفي الانفس مع لحيتها ذلك واخلاص النية في العلم والعمل
ولا تسامح في كثير ولا قليل **قلت** وتقف عند بيانك وتبينك وتبيينك على قوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا **اقول**
قولنا وتقف عطف على تنصف يعني ان شرطه ايضا ان تقف عند بيانك اي عند ما اثبت
لنفسك من البيان في معارفك واعتقاداتك وعند تبينك اي عند تحصيلك للبيان طلبك

في الانتفاع به ع

قبل الخلق ع

ايها الناظر بدليل الحكمة ع

وعند تبينك اى عند تبيينك لغيرك ما يخفى عليه ان تقف عند ذلك كله اى تكون ح ذاكراً لقوله
تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم الاية ليكون ذلك زاجراً لك عن القول على الله بغير علم فانك
مسئول عما سمعته اذنك ورأته عينك ووعاه فؤادك **قلت** وتنظر فى تلك الاحوال كلها
بعينه تعالى لا بعينك لقوله تعالى ولا تمش فى الارض مرحاً انك لن تخرق الارض ولن تبلغ الجبال
طولا **اقول** هو ايضاً عطف على تقف يعنى وشرطه ايضاً ان تنظر فى تلك الاحوال حال بيانك و
تبيينك اى تنظر فى تقدير معارفك على حسب احتمالك واحتمال من تعلمه وفى استماعك وابصارك
وفى علمك فيما لك وعليك ولغيرك ما تنظر فى تلك الامور كلها بعينه تعالى اى العين التى هى وصف نفسه
لك اعنى وجودك من حيث كونه اثراً ونوراً وهو حالة معرفتك لنفسك اذا كشفت عنها جميع
السبحات من غير اشارة فاطمح عين من الله سبحانه اعارك اياها لتعرفه بها الا لا يعرف
الا بها لا بعينك التى هى انت من حيث انك انت انت فانك لا تعرف بهذه العين الا الخلائق
المحتاجة الفانية فلا تمش فى ارض قابليتك من حيث هى هى فانه هو الشئ المرح لانه يمشى
فى ظلمات المهية فانك ح عاجز ذليل ليس لك قدرة على حال ولا استقلال فلا تقدر على ان
تثقب الارض فتمر فيها بنور ربك التى من ذاتك انه لا نورية لك الا من عطاء الله الذى لا
ينال الا بالخاشعون العابدون ولا ان تبلغ طول الجبال من نفسك كك **قلت** فهذا نمط
دليل الحكمة **اقول** يعنى ان هذا الوصية بانك لا تنسى اهل فى تحقيق الاشياء بل تزن ماله
بالقسطاس المستقيم ولا تتبع ما ليس لك به علم فلا تقل سمعت ولم تسمع او رأيت ولم تر او
فهمت ولم تفهم فانك مسئول عن ذلك واذا ادركت شيئاً فلا تنسب شيئاً من ذلك الى نفسك
ان لا حول ولا قوة الا بالله فان هذه وامثالها من نوع دليل الحكمة **قلت** واما دليل
الموعظة الحسنة فهو الدال لعلم الطريقة وتهذيب الاخلاق وعلم اليقين والتقوى **اقول** وانما كانت
لانه طريق الاحتياط وما فيه السلامة والنجاة والظفر بالمطلوب وعلم الطريقة اى طريقة
السلوك العملى الذى هو روح السلوك العلمى وذلك بمعرفة تهذيب الاخلاق من تعديل
احوال النفس بان تعرف التخلق باخلاق الله وتتخلق بها على نحو ما تخلق بها الروحانيون
من الدوام عليها والملازمة لها بالاعمال والاداء بامتثال اخلاق الله من دوام الذكر
وعدم الغفلة وتجنب ما فيه الضرر كالاخلاق الذميمة من الطمع والحرص والبخل والشح

والسرف

والسرف والتبذير والجبن والتهور والبلادة والجربزة وامثال ذلك وعلم اليقين و
الاستقامة على الطاعات والاعمال الصالحات والتقوى والزهد حتى يتخلق باخلاق
الروحانيين وانفع الاشياء لتحصيل هذه وامثالها دليل الموعظة الحسنة **قلت** وان كانت
هذه العلوم تستفاد من غيره **اقول** يعنى ان علم اليقين والتقوى وتهذيب الاخلاق قد
تستفاد من غير هذا الدليل الذى هو دليل الموعظة الحسنة **اقول** يعنى ان اليقين والاط
مينان الذى هو اصل علم الاخلاق لا يكاد يتحقق الا بهذا الدليل لانه باعث الى العمل و
مانع من الشك والريب فلا بد فى حصول اليقين من ملاحظة هذا الدليل **قلت** ولكن
بدون ملاحظة هذا الدليل لا تقف على اليقين لانه اقل ما قسم الله بين العباد الى آخره
قلت ومستنده الفؤاد والقلب والنقل **اقول** يعنى ان مستنده المرتب له والمقوم لاركانه
القلب لانه مقر اليقين ودليل الموعظة الحسنة ثمرته اليقين والنقل هو الكتاب والسنة
لانهما مستند كل شئ ومبدء كل خير **قلت** وشرطه انصاف عقلك بمعنى ان لا تظلمه
ما يستحقه وما يريد منك من الحق **اقول** يعنى شرط صحة الانتفاع به وتمام تأثيره
انصاف عقلك يعنى انه اذا ورد عليك هذا الدليل فانه مفاد للحق والنجاة والاحتياط
والعقل يحكم عليك بما يقتضيه امثال ذلك فان انصفته اطعت عقلك بان تلتزم
ما الزمك به من هذا الدليل لما بينهما من كمال المجانسة والاتحاد ولما كان العقل اشد
الاشياء صداقة ونصحاً كان مستحقاً للقبول منه فاذا لم تقبل منه فقد ظلمته ومحله
قلت ومثاله قوله تعالى قل ارأيتم ان كان من عند الله ثم كفرتم به من اضل ممن هو فى
شقاق بعيد وقوله تعالى قل ارأيتم ان كان من عند الله وكفرتم به وشهد شاهد من بنى
اسرائيل على مثله فآمن واستكبرتم ان الله لا يهدى القوم الظالمين وكقول الصادق عليه السلام
لعبد الكريم بن ابى العوجاء حين انكر على الطائفين بالبيت الحرام قال ما معناه ان كان الامر
كما تقولون وليس كما تقولون فانتم وهم سواء وان كان الامر كما يقولون وهو كما يقولون
فقد نجوا وهلكتم **اقول** هذا وامثاله من نوع هذا الدليل المشار اليه ولهذا **قلت** فهذا
نمط دليل الموعظة الحسنة **اقول** انما مثلت بهذه الايات ليعرف هذا النمط وهو كثير
الاصناف فى الاحتجاجات **قلت** واما دليل المجادلة بالتى هى احسن **اقول** اما دليل المجادلة

بالتي هي احسن اقول اما دليل المجادلة بالتي هي احسن فهو مشهور معروف بين العلماء بل ربما
يقال ان الدليل منحصر فيه لانه هو محل المناقشات والمعارضات واما الدليلان الاول
لان قليل فيهما مناقشة ولا معارضة لانه لو استدل شخص باحد الدليلين الاولين ع
عارض فيه شخص آخر كانت المعارضة منه ليست منه وانما هي من دليل المجادلة بالتي هي احسن
لانه لما كان مبناه على المقدمات وفيها كان احمل اعني المتعارف الشايع حمل اوطي ع منها
منها مفاهيم ومنها معاني ومنها مصاديق ومنها معان مصدرية ومنها اللغوية ومنها الاصطلاح
ومنها مدلولات فيحصل في كثير من القضايا الاشتباه بعضها ببعض على ان تلك النسبة انما تثبت
على حسب افهامهم المختلفة فترد الاشكالات والاشتباهات بخلاف الدليلين الاولين فانهما
لم يبنيا على شيء من ذلك فاذا اعترض عليهما معترض فقد اعترض فيهما بغيرهما قلت هو آلة
العلم الشرعية اقول يعني ان هذا في الغالب الاعظم منفعته في الاحكام الشرعية الفرعية والاصل
في ذلك ان العلوم النافعة ثلثة كما في الحديث النبوي آية محكمة وفريضة عادلة وسنة قائمة
وما خلاهن فهو فضل والادلة ثلثة كما مر ومعلوم عند اهل العلم العياني ان دليل الحكمة
للاية المحكمة اي علم التوحيد وما يلحق به ودليل الموعظة الحسنة للفريضة العادلة اي علم
الاخلاق وتهذيب النفس ودليل المجادلة بالتي هي احسن للسنة القائمة اي علم الشرعية ولاجل
هذا اشرت الى التوزيع بان يكون كل دليل لعلم قلت ومستنده العلم والنقل اقول اي منشا
هذا الدليل العلم اعني حصول المعلوم به او بصورته وهو عبارة عن المكتوب في النفس
كما ان اليقين عبارة عن المجموع في القلب من المعاني اليقينية وان المعرفة عبارة عن
تجلية نور المعرفة في الفؤاد على نحو ما اشرنا اليه ويأتي ان شاء الله تعالى مزيد بيان ذلك
قلت وشرطه انصاف الخصم اقول بان يقيم الدليل على النحو المقرر في علم الميزان وقد
ذكره العلماء في كتبهم الاصولية والفروعية بل لا يكاد يسمح نفسه بهذا الدليل ولو قدر على
خصمه في اقامة الدليل ولو قدر علا الاخر او على خصمه ابطال دعوى خصمه بنوع من المغالطات فقد
ظلم الخصم وان كان مبطلا وفعله ولا تكون المجادلة بالتي هي احسن بل تكون بالتي هي اسوء
ولهذا قلت والآلة تكن المجادلة بالتي هي احسن وهو مثل ما قرره اهل المنطق من المقدمات
وكيفية الدليل وما ذكره اهل الاصول وغيرهم من الادلة وكيفية الاستدلال على نحو لا

من العلوم الشرائع

يكون فيه انكار حق وان كان من خصمه المبطل في مبطله ولا الاستدلال بباطل على
حق ولا على ابطال باطل ولا يحتاج هذا الى تمثيل لان الكتب مشحونة منه الا انكار تجد
عزيز الانادرا وذلك لضعف المستدلين والمستدل لهم وعليهم ولكن لا تغفل عن اخذ
حظ من دليل الموعظة الحسنة فانه بشرطه طريق السلامة والراحة في الدنيا والنجاة
في الاخرة وهذا اذا لم تنل دليل الحكمة والا فخذه وكن من الشاكرين فليس وراء عبادان قرية والله سبحانه يحفظ لك وعليك اقول وهذه الكلمات معناها ظاهر قلت
الفائدة الثانية في بيان معرفة الوجود يعني في بيان تقسيم ما ينبغي هذا الاسم عند الطالبين لطلب معرفته
وبيان رسمه سواء كان لذاته او لعنوانه قلت اعلم ان الذي يعبر عنه عند طلب
معرفته بالوجود اقول يعني اذا اريد رسمه بشيء يعرف به عند الطلب سواء كان بحده
ام برسمه ام بتعريف عنوانه كما في الواجب لانه تعالى المجهول المطلق والواجب الحق ولا يعرف
الا بما وصف نفسه به واذا وصف نفسه كان ذلك الوصف من جملة مخلوقاته وهو
لا يعرف بمخلوقاته ولا بشيء من صفاتهم قلت ثلثة اقسام اقول وجه الحصر في الثلثة ان
الشيء اما صانع او صنع او مصنوع فالصانع هو الواجب تعالى والصنع فعله والمصنوع
ما سوى الله سبحانه من مصنوعاته قلت الاول الوجود الحق اقول نعني بالوجود الحق الوجود
الواجب المقدس عن كل ما سواه ومن جملة ما هو مقدس عنه اطلاق العبارة عليه فاذا
اطلقت العبارة فانما تقع على العنوان اعني الدليل عليه وهو ما اوجده تعالى من وصفه
لعباده وهو اي ذلك العنوان الذي هو الوصف ليس كمثله شيء ولهذا يعرف به انه ليس
كمثله شيء ولو كان لذلك الوصف الذي يعرف به مثل لكان يعرف الله بانه له مثل فان
قلت قد قال عليه السلم من عرف نفسه فقد عرف ربه وعلى قولكم يلزم ان يكون النفس ليس
كمثلها شيء وهو خلاف المعروف من مذهب اهل الاسلام قلت انما يعرف الله بمعرفتها
اذا جردت عن جميع السبحات حتى عن التجرد كما قال عليه السلام كشف سبحات الجلال من غير
اشارة ولا شك انها ح ليس كمثلها شيء لانك جردتها عن كل شيء حتى عن المماثلة لشيء
من الاشياء وح يكون ليس كمثلها شيء فانها ح يكون اية معرفته فاذا عرفت انها
عرفت انه ليس كمثله شيء فافهم هذا ولا تفهم من هذا الكلام ما فهمه الصوفية فانهم

لا يمكن ان يكون نوعا

عن المعرفة الخبرة بحرك

يقولون اذ لجوا بها هكذا فرين الله والذي يقول فاقلهم انا الله بلا انا وهذا او كونه صريح
ولكن اذ لجردتها تكون آية الله وعلامة معرفته كما قال تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق
وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ولم يقل سنريهم ذاتنا فافهم واعتبر قلت وهذا الوجود
لا يدرك بعموم ولا خصوص ولا اطلاق ولا تقييد اقول يعني ان هذا الوجود الحق تعالى
لا يعرفه احد ممن سواه من نحو ذاته وانما يعرف بما وصف به نفسه بما يدل عليه وكل
ما فيه جهة من صفات الخلق لا يعرف به فلا يصف به نفسه ومما فيه جهة من صفات
الخلق ما ذكرناه هنا وهو العموم وهو اشتمال لفظ او معنى لافراد غير متناهية يكون
كل فرد منها مصداقا لذلك العام المنتشر على جهة البدلية من غير تعيين او بتعيين
قيود مخصصات والخصوص بعكس العموم وهما من احوال الخلق والاطلاق وهو ان يكون
للشيء اعتباران اعتبار لذاته بشرط لا شيء واعتبار يلحقه بشرط شيء وهو التقييد كما
العموم فرد له بالاعتبار الاول والخصوص فرد له بالاعتبار الثاني والاحوال الاربعة
كلها جهات الخلق وصفاتهم كلها مستلزم للتركيب بالقوة او بالفعل قلت ولا كل ولا جزء
ولا كلي ولا جزئي اقول لان الكل له بعض والجزء بعض منه والكلي له افراد متعددة
بينها والجزئي فرد منها وكلها صفات الخلق لا يعرف بها الخالق تعالى لانه هو اجراها و
عليه ما هو لجواه قلت ولا معنى ولا لفظ ولا كم ولا كيف ولا رتبة ولا جهة اقول يعني ولا
يعرف تعالى بمعنى لان المعنى ما وضع اللفظ بازائه او تولد من دلالته او حل في المدارك له
فالاول يلزم منه الاقتران باللفظ والثاني مع ذلك كونه ناشئا من اللفظ وهو المفهوم
كما قال الرضا لانه لا يؤلف شيئا من ثلاثة احرف او اربعة او اكثر او اقل الا المعنى محدث
لم يكن قبل ذلك الحديث فالمعنى للمفهوم متولد من دلالة اللفظ كما حقق في محله والثالث
المجرد الذاتي الحال في الذهن والعرضي الحال في العقل فالاول مقترن باللفظ والثاني متولد
منه والثالث الجوهري والعرضي الذهنيان الاقتران والتولد والحلول صفات الحوادث
ولا يعرف بها الا الحادث ولا يعرف بلفظ لان اللفظ مؤلف من الحروف والاصوات المسموعة
والكل حادث والكم مقدار متصل او منفصل او مقداري كالموزونة والمكيلة والمعدودة
والممسوحة وكلها حادثة والكيف كالهيئات والالوان وهي حادثة مفتقرة الى الحوادث

وهو تقدس وصف نفسه

ولا يلحق بما هو ابداه

والكم والابريق
والمجهز ونحو ذلك

رتبة نسبة المسافة من المنتسبين والجهة مقصد الطالب من ناحية المطلوب سواء كانت
من الجهات الست التي هي متعلق الاشارة الحسية ام من الجهات الغيبية التي هي متعلق الا
الاشارة الخيالية او العقلية وكل ذلك صفات الحادثات قلت ولا وضع ولا اضافة ولا
نسبة ولا ارتباط اقول الوضع بمعانيه الثلاثة حادث لافتقاره الى الحوادث فالاول في
البسيط كالمحل للجوهر البسيط المجرد والجوهر الفرد والثاني ترتب اجزاء الشيء بين بعضها
الى بعض والثالث ترتب اجزاء الشيء بينها وبين الاجزاء الخارجة عنه والاضافة فيما
يتوقف تحققه على ما يتوقف تحققه عليه على نحو المعية والتساوق الذي به التكافؤ
كالابوة والبنوة وظهور الكرم للانكسار وهي اعتبار حال شيء في جهة شيء سواء كان
على جهة اللزوم او الاتفاق وسواء كان تحقق اللزوم من الطرفين ام من احدهما وسواء
كان ذلك الاعتبار لذاتي كل من المنتسبين ام لعرضيتهما ام لذاتي احدهما وعرضي الاخر
والارتباط مطلق التعلق من الطرفين او من احدهما وكل ذلك من صفات الخلق لانه تعبير
الا في الحوادث لاستلزامها التركيب والاحتياج قلت ولا في وقت ولا في مكان ولا على شيء
ولا في شيء ولا فيه شيء ولا من شيء ولا لشيء ولا كشيء ولا عن شيء اقول هو تعالى لا
يعرف بانه في وقت ولا في مكان والا لكان محصورا فيهما ولا على شيء والا لكان محمولا وحامله
اقوى منه ولا فيه شيء والا لكان محلا للعرض وغيره حادث ومحل الحادث حادث ولا من شيء
والا لكان مولودا ولا لشيء والا لكان معلولا مسبوقا ولا كشيء والا لكان مشبها بغيره
ولا عن شيء والا لكان متجاوزا عنه منتقلا نازلا وكل ذلك من صفات مخلوقاته قلت
ولا بلطف ولا بغلظ ولا استدارة ولا امتداد ولا حركة ولا سكون ولا استضاءة
ولا ظلمة ولا انتقال ولا تمكث ولا تغير ولا زوال اقول انه تعالى ايضا لا يعرف باللطف اي
برقة ودقة ونعومة وما اشبه ذلك فانها صفات الاجسام ولا بغلظ بعكس اللطف ولا استدارة
كالدائرة ولا امتداد وهو مط الشيء ويكون في الذات والاوقات والامكنة والصفات
والافعال والتاثيرات وما اشبه ذلك ولا بحركة ولا بسكون لانهما من الاكوان الاربعة
التي تلزم الحادث ولا استضاءة ولا ظلمة لانهما من نوع الحركة والسكون المعنويين ولا انتقال
كالحركة او ما يلزمها ولا تمكث كالسكون او ما يلزمه ولا تغير من حال الى حال ولا زوال كا

ولا في شيء والا لكان ذلك
الشيء محيطا به

كالانفعال وكل هذه احوال الخالق وصفاتهم فلا يعرف لشيء منها والا لعرف بخلقه فيكون مثلهم
قلت ولا يشبهه شيء ولا يخالفه شيء ولا يوافقه شيء ولا يعادله شيء ولا يبرز من شيء
اقول لا يشبهه شيء والا لكان حادثا امثاله ولا يخالفه شيء والا لكان اسدا عن ضده ولا يوافقه
شيء والا لاشبهه في جهة الموافقة ولا يعادله شيء والا لكان ندا له او ضدا له فيكون
حادثا ولا يبرز من شيء والا لكان مولودا ولا يبرز منه شيء والا لكان والدا ومن كان
مولودا وكان مشاركا ومن كان والدا كان موروثا هالكا قلت وكل صفة او جهة او صورة
او مثال او غير ذلك مما يمكن فرضه او وجوده او تمييزه او ابهامه فهو غيره اقول وكل صفة
او جهة او صورة او مثال لا يعرف بها الانها مخترع وتوابع ولو عرف بها كان معروفا بمتبوع
غيره وتابعية هو لغيره تعالى عن ذلك او غير ذلك مما ذكر مما يمكن فرضه لانه حادث
اذ انما يعرف بالممكن ممكن او وجوده اي يمكن وجوده لان ممكن الوجود حادث او تمييز لان
ما يميز فقد احاطت به صور التمييز وحصرته مدارك التعيين فهو محدود معين وكل محدود
معين فهو حادث تحض بالمشخصات او ابهامه لان الابهام طالب للتعيين والتمييز فهو
محتمل الزيادة ومحتمل الزيادة محتمل النقصان فهو غيره اي كل مما يلحقه الامكان والعرض
والتمييز والابهام لا يعرف به لانها صفات الحوادث قلت ولا يدرك بشيء مما ذكر او غيره
ولا بضده اقول فهو تعالى لا يعرف لشيء مما ذكرنا من هذه الاوصاف والا لكان مدركا بها
والمدرك بغيره حادث والغير المذكورات مما يصدق عليها الغيرية لانها حدود الحوادث
ولا بضد ذلك والا لكان حادثا لان الغيرية والضدية صفات الخلق كما يأتي قلت
ولا يعرف ما هو في سر ولا علانية ولا طريق لمعرفته بوجه لا بنفي ولا اثبات الا بما
وصف به نفسه اقول يعني لا يعرف باشارة وتلويح ورمز ولا تصريح وبيان ولا
طريق لمعرفته بوجه من الوجوه نعم يعرف بما وصف به نفسه وذلك لان معرفة الشيء
ما يمكن الا من احاط بالمعروف وبالكنه بالعلم العياني او بدعوى الرؤية او التمايز
لوصول الى الازل ليشاهد ما هنالك ويرتل ويخبر عما عاين ورأى واذ لم يكن لاحد وصول
الى الازل لا بروح جسد ولا روح ولا بادراك خيال والعقل فكيف يمكنه ان يصفه
نعم لما تعذر ذلك على الخلق والحال انه تعالى يريد ذلك منهم وجب في الحكمة واللطف بعباده

الضعفاء ان يصف نفسه لهم ليعرفوه بما وصف به نفسه ولما لم يجز ان تدركه الابصار ولا
تحويه خواطر الافكار خلق خلقا اقوياء يقدرون على تلقي التعريف والوحي منه ويبلغوه
الى الضعفاء فارسل الرسل مبشرين ومنذرين فتمت كلمته وبلغت حجته وما ربك بظلام
للعبيد ولهذا قلت ولا يدرك احد كنه صفته وانما يعرفه بما تعرف له به اقول وهذا
انما هو الله بالغ الحجة ظاهر الدلالة قلت ولم يتعرف لاحد بنحو ما عرفه من غيره والا لشابهه
سبحانه اقول انه تعرف لك بنحو وصف لك نفسه وعرفك نفسه وعرف لغيره من خلقه ولكنه
عز وجل لم يصف نفسه لاحد بمثل ما وصف غيره له مثلا عرفه نفسه بانه ليس كمثله شيء
وعرفه بان الزنجفر احمر والقرطاس ابيض والمداد اسود والرمح طويل والنار حارة والماء
بارد وامثال ذلك ولم يصف نفسه بشيء من تلك الاوصاف والا لشابهه فلو وصف نفسه
بالحمرة لشابه الزنجفر ولو وصف نفسه بالبياض لشابه القرطاس فهو تعالى لم يصف نفسه بما
يشابه شيئا من اوصاف الخلق فانهم ولهذا قلنا انه وصفه لنفسه ليس كمثله شيء قلت وهو المعلوم
والمجهول والموجود والمفقود اقول فهو تعالى المعلوم بما وصف به نفسه والمجهول بحقيقة
كنهه لانه لم يبين حقيقة كنهه لاحد من خلقه فهو مجهول الكنه والموجود بآياته وآثار
صنعه فان الاثر يدل على وجود مؤثر صنعه والمفقود بذاته لمن طلب حقيقة ذاته فانه
تعالى فات كل شيء من خلقه قلت بجهة معلوميته عين نفس مجهوليته ونفس عين مفقوديته
اقول يعني انه تعالى من حيث هو معلوم هو نفس حيث هو مجهول لانك انما تعرفه بانه لا يوصف ولا
يحاط به علما وانه ليس كمثله شيء وان كل معلوم بنفسه مصنوع له وامثال هذا فلا يعرف
سبحانه الا بمثل هذه الاوصاف وهذه الاوصاف هي الموجبة لكونه عز وجل مجهول الكنه وهي
ونفس موجوديته عين مفقوديته يريد به ان حقيقة مشاهدته ان كل ما يشاهد فهو
صنعه واثره المتقوم بفعله قيام صدور مثل صوت الكلام فان كل شيء يدرك ويشاهد
بالابصار او بالبصائر وجميع المدارك المشاعر فانه اثر فعله بمنزلة صوت الكلام اذا سمعته
من متكلم خلف الجدار مثلا فهو دال على وجوده بذلك الشيء الصوت في حال غيبته فادراكه
انما هو باثره مع غيبة ذاته فمشاهدته انما هي بآثار صنعه حال غيبته فوجدانه عين فقدانه
قلت هو لا يعرف بغيره وغيره يعرف به اقول ان الله تعالى لا يعرف بغيره لان كنهه تفريق بينه

وباين خلقه وجزء يعرف به يعني ان غيره لمعرفته بنفسه دلك على انه موصوف مصنوع
قلت اما انه لا يدرك بعموم ولا خصوص الخ فلانها جهات الخلق وصفاتهم وهي
لا تحل الا انفسها ولا يدرك بها الا امثالها قلت اقول يعني ان قوله كونه تعالى لا يدرك بعموم
الخ فلان تلك الصفات صفات الخلق وصفة الشيء لا يعرف بها غيره مثلا الاحمر صفة الحمرة ولا
يعرف بالحمرة الابيض لانها غير صفته والصفات انما تصدق على موصوفاتها لا على غيرها ولا
يدرك بها غيرها وانما يدرك بها امثالها وذاته تعالى وصفاته مخالفة للذوات خلقه وصفاتهم
فلا يعرف بصفاتهم الا ما يعرف بصفاتهم الا الحادثات قلت واما انه لا يدرك بضده فلان
ضد الممكن ممكن اذ القديم لا ضد له والا لم يكن عنده شيء ولشابهها في تضادها اقول يعني انه
لا يدرك بضد اذ لا ضد له لان الضد انما يعقل للشيء اذا كان في رتبته وهو الاول وليس
في رتبته غيره وما ليس في رتبته كالممكن لا يكون ضدا للقديم وايضا يكون مشابها
للمخلوقات التي لها ضد والضد على الاصح المشهور هو المعاكس للشيء في الصفات الذاتية
مع الاتصاف تفاق في الرتبة مثلا فيما نحن فيه يكونان ازليين هذا في الرتبة ويكون
احدهما اذا لم يرد شيئا طلب الاخر تكوينه وذلك هو المعاكس في الصفات الذاتية بمقتضى
الطبع الذاتي ومقتضى الرتبة ان يكون كل منهما ابتداء اي كل شيء على السواء فيتنافى
المقتضيان منهما الى كل شيء فلا يصدر شيء عنهما ولا عن احدهما للتضاد المذكور فان
وقع مقتضى احدهما دون الاخر لم يكن الاخر ضد النقص ضديته في الرتبة او في الطبع
الذاتي وقولي فلان ضد الممكن ولم اقل فلان القديم اريد به بان القديم يستحيل فرض ضد له
في العقل حتى يتصور ضده فاما تصور ضد الممكن لانه اذا تصور معه غيره فليس ذلك
بقديم ثم فيها فرض وقع في الممكن ولذا قلنا اذ القديم لا ضد له قلت ولانه ان كان قديما
لزم تعدد القدماء اقول يعني ان الضد لو فرض وان لم يصح الفرض لزم تعدد القدماء الذي نبّه
على بطلانه على ما هو مقرر في ادلة التوحيد قلت ولا يمكن فرض ذلك في الازل لان الازل
هو الذات البسيط البحت ولا مدخل فيه لان الازل صمد اقول يعني لا يمكن فرض الضد
والكثرة في الازل مطلقا سواء كان المفروض فيه ضدا ام ندا لمنافاة ذلك الازل
وذلك لان الازل هو الذات البحت البسيط الذي لا كثرة فيه بكل اعتبار وملحوظ عن ذلك

فذ عرفت ايّاه بسائر ما مرّ فعله بانه مصنوع

الازل

الذات البحت فهو ممكن والذات البحت صمد اذ لا مدخل فيه لان من كان فيه مدخل الغير
فهو مؤلف محتاج ولهذا قلت ولانه لو كان ثانيا اقول يعني اذ لو كان شيء يخالف ما وصفناه بان
يكون فيه مدخل الغير او ليس ببسيط او بان يكون كما يتوهمونه ظرفا قد حل فيه الواجب وفيه
فضل يسع ان يفرض فيه غيره كما هو شأن كل ظرف فهو ظاهر البطلان قلت وان كان الضد
ممكنا لم يصح فرض كون الممكن ضدا للواجب لحدوثه به اقول يعني واذا فرض كون الضد ممكنا
لم يصح كونه ضدا للواجب لتغاير الرتبة كما ذكرنا سابقا لانا اذا فرضنا الضد ممكنا كان انما وجد
باحداث الواجب تعالى له فكيف يحدث ما هو ضده وما ذلك الا كمثل فرض ان النار من جهة
كونها حارة احدثت برودة بتاثيرها الحار قلت وانما قلنا ان الضد الممكن ممكن لان القديم
والممتنع لا يصلحان لمطلق الضدية والا لكانا ممكنين اقول وذلك لان القديم لا يعرف
بالتعدد والضدية لانها من صفات الخلق فلا يفرض كون القديم ضدا لانه على تحقق الامكان
فيه واما الممتنع فليس شيئا ليفرض كونه ضدا للشيء او كون شيء ضدا له ولهذا قلنا الكانا
ممكنين قلت واما في الواجب فلان الضد جهة المقابلة وطرفها وهو ممكن اقول يعني اما
امتنع الضد من الواجب لان الضد هنا ماخوذ في مفهومه جهة ضده فلاجل الالتفات
المذكور لم يصح ان يكون بسيطا ولا يقولون ان الضد يحصر في الذهن عند ذكر ضده والاصل
فيه هذا اي انه ماخوذ في مفهومه جهة مقابلة ضده قلت واما في الممتنع فلان الضد
ان لم يكن شيئا لم يكن ضدا وان كان شيئا كان ممكنا اقول يعني ان الممتنع ليس شيئا لا في
الخارج ولا في الذهن ولا في نفس الامر فاذا لم يكن شيئا لم يكن ضدا فان وجد ضد فهو ممكن فلا
يعقل كونه ضدا ومن فرض ذلك فانما فرض ممكنا سماه بهذا الاسم ومجرد التسمية لا يثبت
ممتنع الشيء ولا يحققه في الواقع ولهذا قال تعالى لمن يدعي ان له شريكا قل سموهم ام تنبئونه
بما لا يعلم في الارض ام بظاهر من القول ولو كان التسمية يثبت الشيء في الواقع لجعل ما ليس
بثابت ثابتا لما قال تعالى ام تنبئونه بما لا يعلم حين سموا اصنامهم شركاء لانهم لو ثبتوا لما
التسمية لعلمهم وقد اخبر تعالى انه لا يعلم ذلك قلت ولهذا لا يصلح العدم للضدية الوجود
الا مجازا لان العدم الممكن موجود في الامكان لا في الاعيان والى هذا اشار الصادق عليه السلام
عن اختلاف زرارة وهشام ابن الحكم في النفي هل هو شيء ومخلوق ام لا فقال زرارة ليس

شئ وليس بمخلوق وقال هشام النفي شئ مخلوق فقال عليه السلام قل بقول هشام في هذا ولا تقل
بقول زرارة اقول يعني والعجل ان العلم ليس بشئ لانه لا يصلح لصدقية الوجود ثم الوجود الذي
هو المعنى البسيط المعبر عنه بالفارسية بهستي يصلح العدم الذي هو عدم الكون الصدقية
لان هذا العدم شئ ممكن ولو اريد به المفهوم المطلق صح مجازا لان عدم الممكن وجودي لا
مكان لان الاعيان فيكون من حيث تحقق الشيئية صح لمطلق الصدقية من حيث ان الشيئية
مختلفة من حيث الامكان والاعيان كان مجازا لصحة نفي الشيئية عن الممكن كما قال
تعالى اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا واثباتها كما في قوله تعالى هل اتى
على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا وقال الصادق عليه السلام كان مذكورا
في العلم ولم يكن مكونا فباعتبار تحقق الشيئية صح للصدقية وباعتبار ان هذه
الشيئية ليس في بيئة ضده في الواقع وانما هي في الاستعمال كانت مجازا والاية الدالة
على اثبات وهو الوجود الشيئية للممكن شاهدة للحديث المذكور قلت واما الممتنع فليس
بشئ ولا عبارة له وانما استعملت العبارة لجهة امكانه اقول انما ذكرنا الممتنع مرتين لان
الاولى في بيان عدم صلوحه للصدقية والثانية لبيان عدم شيئية ومعنى هذا الكلام
ان الممتنع المقصود ليس شيئا اصلا ولا يعبر عنه فانما تقع العبارة على ما يتوهمه المخبر
عنه والمتوهم والمتخيل والمعقول ممكن موجود لان ما في الذهن ان كان هو الذات المشار
اليها بالامتناع فهي موجودة فلا يصح جعلها ممتنعة الوجود وان كان صفة فالصفة
لا توجد الا مترتبة على الموصوف فيكون الممتنع عندهم على الفرضين ممكنا قلت مثل لا شريك
له لان النفي فرع الثبوت اقول اذا قلت لا شريك له فهذا نفي فان كان وقع على الثابت
لزم ثبوت الشريك وان لم يقع على شئ لم يكن للنفي معنى فلما ثبت صحة النفي دل على ثبوت
الشريك وهو خلاف نفس الامر مع انه تعالى قال اتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا
في الارض سبحانه وتعالى عما يشركون اذ لو كان شيئا لعلمه تعالى فلما نفى تعالى علمه به دل
على عدمه بكل اعتبار في جميع الاحوال وان قلنا الملتفت لثبوت الشريك في الاذهان لزم
انك علمت ما لم يعلم تعالى وليس كذلك لان الذي تتصوره صورة منتزعة من احكام الاذهان
وذلك حيث حكموا بكون هبل مثلا شريكا لله سبحانه وتوهمت الاوهام مطلق الشريك واحد

العلماء

العلماء في عموما في الاوهام بما يناسب ما فيهما من العبادات تصورت الشريك المنفي المحو ففي
الحقيقة ان العبارة واقعة على ما خلقته الاوهام كما قال وتخلقون افكا وهو ممكن وتسميتهم
له بالممتنع امر لفظي كما قال تعالى ام بظاهر من القول ومرادهم ان هذا المتوهم يمتنع كونه شريكا
فالامتناع في كون هذا الممكن المحدث شريكا لا انه اي المشار اليه بنفي كونه شريكا شئ
ممكن لانه لو كان كذلك لم يكن ممتنعا قلت وذلك لان الاوهام تصور شيئا وتسميه
شريكا من جهة تجويزها ذلك او توهم وجوده واليه الاشارة بقوله تعالى وتخلقون افكا
اقول لما استعملوا الاشياء اعتقدوا فيها بانها تنفع وتضر وسموها آلهة وهم يعرفون ان
الخالق هو الله كما قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله سموها
شركاء لله تعالى وشفعاء عند الله والسبب في التسمية تجويزهم ذلك او توهم كونه موجودا
قلت فاتى بهذه العبارة مكنسة لغبار الاوهام اقول يعني اتى بقوله تعالى لا اله الا الله
ولا شريك له مكنسة لغبار الاوهام اعني تجويزها الشريك او توهم وجوده قلت وهي عبارة
حادثة واردة على حادث اقول لان اللفظ انما يوضع بازاء المعنى الموجود في الخارج او في الذهن
ولا يصلح ان يوضع لفظ للاشئ لانه لو وضع لفظ ولا شئ هناك موضوع له لم يكن لفظ
موضوعا لشئ فلا يدل على شئ هذا خلف قلت واما الممتنع فليس شيئا ولا عبارة عنه
اقول هذا هو الموضوع الثاني الذي ذكرناه قبل بان الاولى في بيان عدم صلوحه للصدقية
والمرة الثانية هي ما هنا وهو بيان عدم شيئيته في نفسه اصلا وذكرنا ايضا هنالك
وجه آخر ان ذكرنا اولا لبيان عدميته والثاني وهو ما هنا للبيان عدم شيئيته وانه مع
امتناعه فلم يعبر عنه والعبارة انما تكون للممكن ولهذا قلت هنا ولا عبارة عنه فاذا
وجدت العبارة فانما هي لغيره باعتبار التعبير به عنه لهذه العبارة مع ان العبارة لا تشتغل
فيما ليس شيئا والا لم تكن عبارة لشئ هذا خلف لكن لما كان معنى من المعاني بمعنى انه لو كان
شيئا لكان يقال فيه كذا وكذا فكانت العبارة للعنوان المتوهم لان العنوان الذي
هو الدليل للافهام على ما تدل عليه العبارات لم يكن مدلوله هنا شيئا اصلا هو غير جهة يفصل
منه المراد وانما يتوهم بعض الاوهام الناقصة بفرض شيئيته وان كان على ما تفهمه الافهام
الضعيفة ولا تحاكيه في الافهام القوية بمنع الفرض والتجويز والاحتمال بكل وجه فلا عبارة

له عندها الا انه لخاصة الاوهام الضعيفة فيما تجري فلما كان هذا العنوان انما هو لهذا
الغلط لعدم تحقق مدلوله بكل احتمال قلنا انه عنوان متوهم لانه لو كان حقيقيا لكان
مدلوله ثابتا كما في العنوان الواجب تعالى قلت فهو حادث خلقه الله تعالى بمقتضى اوهامهم
من باب الحكم من باب الحكم الوضعي اهل الاصول اقول يعني ان هذا العنوان المتوهم وان لم يكن
له اصل على ثبوته الا انه لما توهمت الاوهام ثبوت اصله في محل التعقل من الذهن خلقه
بمقتضى اوهامهم كما خلق الكفر في الكافر بكفره حين كفر خلقه بمقتضاه وكما خلق ابن الزنى
الذي هو عنه بمقتضى النطفة الموضوعة في الرحم وان كانت وضعت بغير رضاه وخلق
الزرع الذي كان بذره معصوما ومأوه وارضه كذلك وهو قد نهى عن ذلك لكنه
حين خلق البذر وجعله صالحا لان ينبت اذا وضع في الارض وسقي بالماء ولم يكن فيحجا
معينا للظالم على ظلمه حين خلق بمقتضى تلك الاسباب ما يترتب عليها من عطيته سبحانه
ونظاير ذلك كثير قلت لانه سبحانه اعطى كل شيء خلقه اقول يعني انه عز وجل قد اعطى
بكرمه كل شيء خلقه ما يقتضيه باسبابه فلا يمنع عطيته بسبب مخالفة امره بل ينالهم
نصيبهم من الكتاب وعليه سبحانه الحساب وليس ذلك جبرا ولا ظلما وسيأتي بيان
ذلك قلت وليس هذه العبارة عن هذا العنوان كالعبارة عن عنوان حكم الوجوب وان
كان لا يدرك لذاته اقول يعني ان التعبير عن عنوان الممتنع ليس كالتعبير عن عنوان الواجب
تعالى لان الواجب تعالى ثابت وان كان لا يدرك لذاته وانما يعرف عنوانه الذي
جعله آية معرفته ليستدل به عليه وعنوان الممتنع وهمي لا حقيقة له كما هو المراد منه
اذ الممتنع ليس شيئا فكيف تكون آيته شيئا نعم لما كانت الاوهام الضعيفة تتوهمه
وضع له عنوان نفيه وهو ايضا وهمي اذ الممتنع في الحقيقة مفاده العبارة اللفظية
فكان عنوانه صورة نفي ذلك فهو موهوم لفظي قلت الا ان العنوان لمظاهر ومقا
ماته التي لا تعطيل لها في كل مكان اقول ذلك كما قال الحجة عليه السلام في دعاء شهر رجب
فجعلتهم معادن لكلماتك واركانا لتوحيدك وآياتك وعلاماتك ومقاماتك
التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك وبينها الا انهم
عبادك وخلقك فتقها ورتقها بيدك بدؤها وعودها اليك [illegible]

التي

التي هي عنوان الواجب ودليله التي لا فرق بينه وبينها يعني فيما ينسبه الخلق اليه من الصفات
والتأثيرات مثل من اطاعهم فقد اطاع الله ومن عصاهم فقد عصى الله وفعلهم فعل الله
وقولهم قول الله وامرهم امر الله ونهيهم نهي الله الى غير ذلك في كل ما ينسبه الخلق ومثال
ذلك كالحديدة المحماة بالنار فان فعلها فعل النار ومن عرفها فقد عرف النار وان كانت
في الحقيقة انما تحرق بفعلها الذي حال في الحديدة وليس في الحديدة شيء من التأثير وكذلك
المقامات لانها محال فعله ومشيته فهي الدليل عليه بخلاف عنوان الممتنع فانه ليس شيئا
فلا يكون عنوانه شيئا لان ثبوته فرع على ثبوت اصله فافهم قلت وليس للممتنع مظاهر
لان المظاهر فرع الثبوت اقول يعني انه انما كان العنوان متحققا للواجب تعالى لان الواجب
ثابت والثابت يكون له مظاهر فلهذا يكون عنوان الواجب متحققا بخلاف الممتنع فانه
لو كان ثابتا كان عنوانه ثابتا فلما كان لا شيء لم تكن له مظاهر والعنوانات مظاهر المستدل
عليه فاذا تصور له ممتنع مظاهر كانت موهومة قلت وانما سميتم ممكنا بممتنع كما
لو سميت رجلا بمعدوم اقول يعني ان الممتنع الذي يبحثون عنه ممكن وان ارادوا به
الممتنع فلاجل هذا كان له عنوان وانما سميناه موهوما لانهم لا يريدون منه الممكن
ليكون متحققا قلت وليس شيء الا الله وصفاته واسمائه اقول يعني الممتنع ليس شيئا
اذ الشيء لا يكون الا ما هو المتحقق وليس متحققا الا الله بذاته وصفاته واسمائه تعالى
قلت واما انه لا يعرف الا بما وصف به نفسه فلان الازل ليس شيئا غيره تعالى وما سواه
فهو في الامكان والازل لا يخرج منه شيء ولا يدخله شيء ولا يصل اليه شيء فيخبر عما شاء
ويصف ما فيه اقول يعني انه تعالى لما كان هو الازل يجب ان يكون ما سواه غير الازل
وغير الازل ممكن ولما ثبت ان غيره لا يباديه ولا يصل اليه وجب ان لا يعرفه غيره لانه
اذا كان كذلك واراد ان يعرف عباده وصف نفسه لهم لانهم لم يصلوا اليه ولم يدركوه
ولم يروه ليعرفوه وانما يعرفونه بذلك الوصف الذي وصف نفسه به لانه هو الذي عرف
نفسه قلت واذا كان كذلك لا يعرفه الا بما وصف به نفسه اقول وذلك لانه لا يصل
اليه غيره ولا يصفه احد لعدم اطلاعه عليه الا هو ولكن علمه نفسه له قلت فهو كما يقول
لا يدركه غيره فلا يعرف كنهه الا هو لان علمه نفسه عين نفسه اي ذاته اقول هذا هو العلة

والسبب في عدم ادراكه لاحد غيره وكون معرفته بذاته عين ذاته ولهذا امتنع معرفته
بذاته عين ذاته ولهذا امتنع معرفته بذاته لغيره **قلت** فاذا وصف نفسه كان وصف
الحق للحق حقا ويقع علينا وصفه خلقا **اقول** يعني ان وصفه نفسه بنفسه هو نفسه لعدم
المغايرة هناك لاستلزامها الكثرة المستلزمة للحدوث فيكون وصف الحق للحق حقا
لانه هو هو وما وصل الينا من ذلك التعريف فهو حادث مجعول وانما هو في الحقيقة ذواتنا وذلك
الوصف اثر من فعله لانه فعله لتعرفه به فهو آية فعله وفعله آية علمه الذي هو ذاته فلهذا
قلنا ويقع علينا وصفه خلقا لانه هو حقايقنا لان انفسنا انموذج هيكل توحيده فدل
انفسنا بهيئتها على ذلك الهيكل لانه اثره والاثر يشابه صفة مؤثره من جهة التاثير ولذا قال
امير المؤمنين ع من عرف نفسه فقد عرف ربه يعني ان كل احد بنفسه دليل ربه وآيته
لانها اثر فعله فمن عرفها عرف ذلك الوصف عرف الموصوف وهذا ظاهر **قلت** ونحو ذلك
الوصف الواقع علينا بنا فقد تعرف لنا بنا **اقول** يعني ان نفوسنا اذ هي ذواتنا وحقايقنا هي
ذلك الوصف لانه لما اراد ان تعرفه خلقنا على هيئة معرفته مثاله اذا اردت ان تعرف
زيدا شيئا طويلا يستقر طوله رسمت له خطا طويلا على هيئة طول ذلك الشيء والمطلوب
معرفته بطوله او معرفة طوله ولو كان المطلوب معرفته عريضا رسمت لزيد شيئا
عريضا على هيئة عرض ذلك الشيء المطلوب معرفته بعرضه او معرفته عرضه فهذا معنى قولنا
فقد تعرف لنا بنا **قلت** ومعنى قولنا فكان وصف الحق للخلق خلقا **اقول** يعني ان وصفه
بذاته لذاته يصل الينا اثره خلقا لان القديم لا يتغير عن حاله ولا يتنزل فاذا تنزل او ظهر
فانما يكون ذلك عن الحادث اذ القديم حاله واحدة لا يتغير ولا يتبدل **قلت** لان الخلق لا
يدرك الا خلقا انما تحد الادوات انفسها وتشير الآلات الى نظائرها **اقول** هذا تعليل لما قدمنا
من انه تعالى لا يعرف من جهة ذاته وانما يعرف بما وصف به نفسه فلذا قلنا ان الخلق لا يدرك
الا خلقا فلذا قال امير المؤمنين ع انما تحد الادوات انفسها وتشير الآلات الى نظائرها
وبه يعلم ان الشيء لا يدرك الا ما هو من جنسه او نوعه او صنفه **قلت** فلا يدرك شيء
الا ما كان من جنسه **اقول** ان كل شيء لا يدرك ما ليس من جنسه ولا من نوعه ولا من صنفه
لان كل مدرك انما ادراكه بنحو طبيعته فادراك الجسم بنحو طبيعة الجسمية لا بنحو طبيعة

المجردات

المجردات وادراك المجردات بنحو طبيعة المجردة لا بنحو طبيعة الجسمية فمن ثم حكموا على العقول بكونها مفارقة
يعني انها لم تكن مقترنة لشيء من الماديات فلا تدرك الا المعاني واما غير المعاني فلا تدركها
الا بتوسط ما هو من جنسها والنفوس كذلك يعني انها في ادراكها مثل نسبة ادراك العقول
فهي مفارقة في ذاتها ومقارنة في فعلها فادراكها الذاتي انما هو للصور الجوهرية والفعلي
ما كان من نوع الجسمانيات **قلت** ومعنى انه لا يعرف الحق بنحو ما عرفه من غيره انه سبحانه
عرف الخلق للخلق بما هم عليه **اقول** يعني هو سبحانه تعرف للخلق بما تعرفه عليه من التحقق في
الوصفية يعني على حسب ما يقتضيه وصفه لنفسه من البيان وهذا الخالق ما وصف خلقه به
لخلقه فانه مثلا وصف نفسه لزيد بانه ليس كمثله وان كل ما ميزه زيد في ادق معانيه
فهو مثل زيد مخلوق مردود على زيد اي منعطف عليه لانه صفة نفسه ووصف عمرو والزيد بانه
مخلوق مركب متغير فلا يمكن له تعالى ان يوصف المخلوق الا بهذا النوع على هذا النحو ولا يمكن ان
يصف الخالق نفسه الا بهذا النحو المشار اليه في وصفه تعالى لنفسه قلت انهم خلق وهو عرف
نفسه انه ليس بخلق ولا يشبهه شيئا من الخلق **اقول** يعني ان تعريف الشيء انما هو بوصفه على
ما هو عليه وذلك في وصف الخلق انهم مركبون مؤلفون متناهون محدودون محصورون
محتاجون وامثال هذه الاوصاف وفي وصفه تعالى لنفسه انه لا يشبه شيئا من صفات خلقه
قلت فلا يدرك ما تعرف لهم لشيء من بصائرهم ولا من ابصارهم **اقول** لان بصائرهم وابصارهم انما
تدرك ما هو من نوعها وبينهما مشابهة ومقارنة والا لما ادركته **قلت** وانما يعرف بهم
منه قال ع اعرفوا الله بالله قال الشاعر اذا رام عاشقها نظرة ولم يستطعها فمن لطفها اعارته طرفا
رآها به فكان البصير بها طرفها **اقول** انما يعرف بهم منه لان تلك البصيرة هي نور ما تجلى له به والآلة
انما تدرك نظائرها ولذا قال ع اعرفوا الله بالله يعني اعرفوا الله بما وصف به نفسه لكم وهو ما معرفته عليه
بالنسبة الى ادراك العارفين فان الشيء انما يعرف بما هو عليه ولما كان تعالى ما هو عليه في ذاته
ممتنعا على ما سواه وكان قد وصف نفسه لخلقه ليعرفوه بذلك الوصف كان ما تعرف به لهم
هو ما وصف به نفسه لهم فهم يعرفونه بذلك الوصف الذي معرفته عليه مما وصف نفسه
لهم وهذا هو معنى انه اعار العارف عينا منه اي من تعريف توصيفه يعرفه بها **قلت** ومعنى
فهو المعلوم والمجهول انه المعلوم بصنعه المعلوم المجهول بكنهه الموجود بآياته المفقود بذاته

اقول يعني يستدل على وجوده بصنعه لان صنعه اثر فعله والاثر يدل على المؤثر ويستدل
على وصفه الذي يعرف به لخلقه بما اظهر في صنعه من الآيات الدالة على ذلك كما قال
تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وكما ان هيئات الكتابة
تدل على صفة حركة يد الكاتب كذلك صفات خلقه وهيئاتهم تدل على صفة فعله
تعالى لان صنعه اثر فعله والاثر شبيه بصفة مؤثره التي بها صدر ومعلوميته باثار فعله
كما ان الدخان المرئي يدل على وجود النار ومجهوليته من حيث كنهه لان كل ما سواه مغاير
له من كل جهة وتلك المغايرة رسم لما سواه فهو موجود باياته لان كل من نظر وجد آيات
تدل على موجدها حيثما توجه ومفقود من حيث ذاته لكون كنهه تفريقا بينه وبين
ما سواه فلا يوجد من حيث ذاته ولا يفقد من حيث آثار فعله قلت فظهر فلا شيء اظهر
منه واظهر كل شيء باثر ظهوره اقول يعني ان كونه تعالى اظهر من كل شيء لان ظهور كل
ما سواه انما هو اثر ظهوره بذلك السواء يعني انه تعالى ظهر للمخلوق بذلك المخلوق اي بايجاده
وهو عز وجل لم يتحول ولم يتغير عن ازليته فمعنى ظهوره لزيد مثلا ظهوره بزيد اي بايجاده
فيكون لا ظهور لزيد الا ظهور الله سبحانه به فالظهور لفعله تعالى فلا يكون شيء اظهر منه
وهذا معنى قولي واظهر كل شيء باثر ظهوره لان ظهور الاشياء انما هو بظهور فعله
لها فالظهور لها عن ظهور فعله لها قلت وبطن فلا شيء ابطن لانه لا شيء اظهر منه وانما
خفي لشدة ظهوره واستتر لعظم نوره اقول يعني ان الشيء اذا ظهر كمال الظهور لنفسه او
لغيره وصل في ظهوره الى نهاية لا يحتاج ذلك الغير الى ازيد منها ويكون ظهوره واقفا
متناهيا فهو ح ناقص الظهور محتمل الزيادة بالنسبة الى غير الاول الذي انتهى الظهور
اليه فلا تكون نهاية الظهور الاول نهاية بالنسبة الى الثاني بل يحتاج الثاني الى
زيادة ظهور والثاني لو وقف الظهور عنده عن الزيادة بالنسبة اليه جاز ان لا يقف
عند ثالث عن الزيادة فمهما فرض نهاية للظهور نهاية فهو محتمل الزيادة وما يحتمل
الزيادة يحتمل النقصان وذلك حادث لانه صفة الحادث المحتمل للزيادة والنقصان
بخلاف صفة القديم سبحانه فانه لا يتناهى فلا يتناهى فظهوره غير متناه فاذا ظهر
للخلق كان تجلي ذلك الظهور وظهوره غير واقف على حد نسبة المتجلى له بل يكون متزايدا

في الظهور والتجلي بلا نهاية فيتجاوز كل شيء محدث وكل شيء تجاوز الظهور ادراكه خرج
بالنسبة اليه عن حد الظهور الى حد البطون والخفاء فيبلغ الظهور في التجاوز الى حال خارج
عن كل حد وما تجاوز منه الادراك فهو عين البطون والخفاء فبشدة ظهوره وضعف تناهيها
وفوقها الى حد بطن بطونا لا نهاية وخفي خفاء لا نهاية فجهة ظهوره عين جهة
بطونه وخفائه وهو معنى قولي وبطن فلا شيء ابطن منه لانه لا شيء اظهر منه ومعنى قولي
وانما خفي لشدة ظهوره واستتر لعظم نوره ولعلم الحق عن ترك الطلب بهذه العبارات للبيان
وهي وان كانت ناقصة عن تادية المعنى الا ان العارف يفهم من فحواها المعنى المراد وانما
كانت ناقصة لعلتين احدهما من قصوري انا لم يؤذن لي في ازيد من ذلك فلم اعط العبارة
اذ لو اذن لي لاعطيت العبارة والثانية مني طلبا للاختصار وصونا للاسرار اذ لو قيل كلا
يعلم لقصور اكثر الاذهان عن فهم ذلك البيان لو كان والسلام قلت ومعنى جهة معلوميته
نفس مجهوليته ان الشيء لا يعرف ولا يعلم الا بما هو عليه اقول يعني انه لما كان الشيء لا يعلم
الا بما هو عليه وكان مقتضى الازل ان يكون مجهولا لان المعلومية للشيء تقتضي الاحاطة به
شان الازل الا يكون محاطا به وما هو عليه الا يكون محاطا به فاذا ثبت ان الشيء لا يعلم الا بما هو
عليه ثبت انه لا يعلم الا بالاحاطة فتحقق ان جهة معلوميته نفس مجهوليته ومعنى قولي ان
الشيء لا يعرف ولا يعلم الا بما هو عليه قلت فالطويل يعرف بطوله والعريض يعرف بعرضه
والقصير يعرف بقصره والابيض ببياضه والاسود بسواده وذو الهيئة بهيئته واما الاحد الذي لا لون
ولا هيئة له يعرف بذلك اقول هذا معنى ما بينت لك من ان الشيء لا يعرف الا بما هو عليه من
الجهة التي تتعلق بها التعريف والتعرف فلو كان شيء احمر طويلا لكان المطلوب معرفته من جهة الحمرة
عرف بالاحمر او الطويل ولو كان على العكس فبالعكس يعني انه انما يعرف بما هو عليه من النحو
الذي تتعلق به المعرفة منه ولذا كان عز وجل لا يدرك من نحو ذاته اذ كلما ميزته الاوهام فهو
مخلوق مثلها اذ كان الذي هو عليه من النحو الذي يعرف به انه لا يدرك ولا يعلم الا بالحد عرف سبحانه
بانه لا يدرك ولا يوصف وهذا المعنى هو الذي هو عليه من جهة معرفته ولو كان طويلا عرف
بطوله الخ فلما لم يوصف بشيء من جهات الخلق مما يجري الامكان بادراكه عرف بذلك اي بانه
لا يعرف الا بانه لا يعرف الا بما وصف به نفسه وهو سبحانه وصف نفسه بانه بخلاف ما توهمه

الاوهام وادركته العقول قلت فالواجب سبحانه يعرف بانه لا كيف له ولا شبه له ولا مثل له
وانه لا يدرك كنهه ولا تعلم صفته ولا يحاط به وان كل مدرك فهو غيره فيعرف بانه لا سبيل
اى اكتناهه ولا ادراك صفته فهو يعرف بالجهل به اقول هذا كله هو معنى ما ذكرت لك من
ان طلب معرفته بكنهه لم يجده ومن طلب معرفته باياته التى تعرف بها وجده ظاهرا له بها
محتجبا عنه بها قلت كذلك ما تعرف لنا به اقول يعنى ان كونه لا يعرف الا باياته التى ليس لها
مثل فى خلقه يعنى لا تصلح صفة لشئ من الخلق ولا تدل عليه وانما تدل على الله سبحانه دلالة
التعريف والاستدلال عليه كدلالة الاثر على المؤثر لا انها تدل عليه دلالة تكشف عن كنهه
فهى مع انها ليس لها مثل ولا شبه لا تدل عليه الا دلالة الاثر على مؤثره قلت فانا لا نعرف الا
مثلنا اقول يعنى لما كانت الاشياء لا تدرك الا نظائرها وجب ان يكون ما نعرف به لنا مخلوقا
والا لما امكن لنا ان ندركه واذا كان مخلوقا لم يدل على كنه الذات دلالة تكشف عنه وانما
يدل عليه تعالى دلالة الاثر على المؤثر ولا اثر يدل على صفة مؤثره الاقرب فهو شبه صفة
فعله تعالى لا صفة ذاته الذى هو المؤثر الابعد عند فرض المباشرة كالكتابة فانها تشابه
صفة حركة يد الكاتب لانه المؤثر الابعد عند المباشرة نعم تدل على وجوده اعنى وجوده الذى هو
ذاته ولا تدل على وجوده الذى هو ذاته والا لكان مشابها لها تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت
فهو الواجب الحق والمجهول المطلق اقول هذا تفريع على ما تقدم من الاوصاف التى لا تجرى الحوادث
لانه بمقتضى ما اشرنا اليه هو الواجب الحق الذى كل ما سواه ليس بشئ الا بفعله تعالى وهو
المجهول المطلق الذى لا سبيل فى الامكان مطلقا الى معرفة ذاته بوجه من الوجوه بل هو
فى الامكان مجهول من كل جهة فلا يصدق المجهول المطلق فى الحقيقة على ما سواه قلت
وهذا القسم يعبر عنه بالذات البحت اقول يعنى بانه ذات بسيط ليس له وجود غير ماهيته
ولا ماهية غير وجوده ولا ذات غير صفته ولا صفة غير ذاته لا فى نفس الامر اى الثابت بالدليل
القطعى ولا فى الخارج اى المقابل للذهنى او الذى ترتب الاثار على صفاته ولا فى الذهنى الذى
هو عكس الخارج فى التعيين ولا فى الامكان لان الوجوب ليس فى شئ منه امكان ولا فى الفرض
والاعتبار لانهما لجهات الممكن فهو سبحانه ذات بحت احدى المعنى ليس فيه احتمال كثرة او
تعدد بكل فرض واعتبار قلت ومجهول النعت اقول يعنى انه ليس فى الامكان سبيل الى النعت

الا بما وصف به نفسه من اياته واثار فعله فهو بالنسبة الى ما سواه مجهول النعت قلت عين
الكافور اقول يعنى انه انما يوجد باثار فعله كالكافور وهذا على مذهب القائلين بوحدة
الوجود اى ان الكافور المكنى به عن الروايح التى هى مثال الحوادث هو ذاته لانه عندهم
هو الفاعل والمفعول وهو المؤثر والاثر والاثر وهذا عندنا باطل والقول به كفر ويحتمل
ان يراد بقولهم عين الكافور انه هو العين التى تفوح منها الروايح اى هو مبدء الاشياء
هذا صحة وفساده تابعة لمقصود القائل فان اراد ان ذاته تعالى مبدء الاشياء فهو كا
الاول فى الفساد وان اراد به ان فعله مبدء الاشياء فهو حق قلت وشمس الازل اقول انه
ماخوذ من قول على ع على نحو من الاستنباط فى قوله ع لكميل نور اشرق من صبح الازل
حيث شبه المشية بصبح الازل والصبح نور الشمس اى شمس الازل والاضافة هنا بيانية
قلت ومنقطع الاشارات اقول يعنى ان الاشارات الحسية والخيالية والروحانية والعقلية
والسرمدية كلها تنقطع دون عز جلاله واما الاربع الاول فظاهر انقطاعها واما
الخامسة فهى وان لم تكن هناك اشارة لينسب اليها انقطاع الا ان المشية توصف بجهات
تعلقاتها لوقوعها على الشئ وتعلقها به بعبير به الاشارة باعتبار المتعلق والتعلق وان
لم تكن الاشارة الحقة لنفس المشية لانها محدثة بها والتجرى عليهما ما هى اجرته فافهم
قلت والمجهول المطلق والواجب الحق والله تعين اقول قد تقدم بعض البيان للمجهول المطلق
والواجب الحق واما اللاتعين فالمراد منه معنى المجهول المطلق والواجب الحق وذلك لانه تعالى
لا يتعين عند ما سواه بجهة من جهات التعيين على حال من الاحوال والكنز المخفى اقول
هو اشارة الى قوله تعالى فى القدسى كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكى
اعرف اى انه تعالى خلق الخلق ليعرف بخلقه واثاره لا بذاته فهو كنز مخفى عما سواه مطلقا
وجد ذلك السواء ام لم يوجد وبه ظهر جواب ما استشكله بعضهم هنا فقال ما معنى مخفى
وليس هناك شئ يختفى عنه والجواب بهذا وهو ان مقتضى الازل ذلك اما مع عدم الغير
فهى سالبة بانتفاء الموضوع واما مع وجود الغير فلعدم ادراكه له ويرد هنا ايضا اشكال
وهو ان الظاهر من الكلام انه قبل الخلق مخفى واما بعد ان خلق الخلق فلا يوجد ان المراد
بالخفاء هو الخفاء المطلق الصادق على عدم المعرفة بالاثار وهذا هو المراد بالكنز المخفى

يوجد بالحدث ويحتمل النهاية بقولهم عين الكافور لانه تعالى هو ذات الكافور ع

فلا خلق الخالق عرف بما عرف نفسه به قلت وللمنقطع الوجداني اقول يعني كل ما سواه
سبحانه ينقطع وجدانه لذاته تعالى فهو لا يجد غيره بذاته ولا يفقده باياته فهو سبحانه
المنقطع الوجداني لما سواه قلت وذات ساذج وذات بلا اعتبار وما اشبه ذلك اقول يعني
انه سبحانه ذات ساذج اي بحت خالص من التعدد والتكثر والتركيب لا في نفس الامر
ولا في الخارج ولا في الذهن لا فرضا ولا احتمالا ولا تجويزا واعتبارا وذات بلا اعتبار يعني
مجردة عن كل قيد حتى عن التجريد وما اشبه ذلك من الاسماء التي يطلقونها على الوجود
الحق عز وجل قلت وكلها عبارات مخلوقة تقع على مقاماته وعلاماته التي لا تعطيل
لها في كل مكان اقول يعني ان هذه الالفاظ المذكورة مثل ذات البحت ومجهول النعت الخ في
ومعانيها التي تدل عليها مخلوقة خلقها الله سبحانه لعباده ليعرفوه بها لا انها تدل
الاستدلال عليه لا الصفة الكشف له فاذا اطلقت هذه الالفاظ دلت على تلك المعاني
التي هي عنوانات للذات وهذه العنوانات مظاهر له خلقها وجعلها محال افعاله وادلة
خلقه اما عباده يعرفه بها من عرفه كما تعرف النار اذا رايت الحديدة المحماة بها لا انها
اي الحديدة محل فعل النار وتاثيرها وتلك المقامات لا تنفك في حال قال تعالى فاينما تولوا
فثم وجه الله قلت وهي موضوع علم البيان والذي يبحث فيه عنه هو المعاني وهي اركان
التوحيد اقول يعني هذه المقامات هي موضوع علم البيان اي التوحيد كما قال امير المؤ
منين ع يعني ان علم التوحيد يبحث فيه عن عوارض هذه المقامات الذاتية وليس موضوع
علم التوحيد كما قاله المتكلمون انه ذات الله لان ذات الله لا تدرك فكيف يبحث عن
عوارضها الذاتية مع انه تعالى لا عوارض له الا الصفات هي عين ذاته بكل اعتبار او
احكام المقامات التي هي عنوانه فاذا توجهت العبادات المطلقة او الاعتقادات الصادقة
وقعت على العنوان ان كانت من اهل المعرفة والايمان والذي يبحث فيه العارف من
المقامات هي المعاني اي اركان التوحيد وهو المستفاد من كلام امير المؤمنين ع م
وعلي ابن الحسين ع لان تلك المقامات عوارضها الذاتية هي المعاني اي اركان التوحيد
والى هذا اشاروا عليهم السلام بقولهم نحن الاعراف الذي لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا
ولولانا ما عرف الله ومن عرفنا عرف الله ومن عرفنا عرف الله ومن لم يعرفنا لم يعرف الله

ويعرفك بها من عرفك ومن اراد الله بدا بكم ومن وحده قبل عنكم ومن قصده توجه بكم
وامثال ذلك من كلماتهم قلت الفائض الثاني في الاشارة الى القسم الثاني وهو الوجود المطلق
اقول المجري الاصطلاح في التقسيم على تسمية المقامات والعنوانات بالوجود الحق اذ لا يجري
منه الا في ما ناسب ان يجري هنا على تسمية هذه الرتبة التي هي اول المتعينات بالوجود
المطلق يعني ان هذا الوجود ليس هو الوجود الحق ولكنه غير مقيد بشرط يتوقف عليه في
به وليس مرادنا بالاطلاق ما يقولونه من ان المراد به الاطلاق الصادق على الواجب
والممكن بل المراد من الاطلاق هنا هذا المعنى لانه لما كان الازل لا تعين فيه وكان الامكان
اول التعين ولم يكن غيره ليتوقف عليه كان تعينه في نفسه بنفسه ومن جهة تعلقه
بمتعلقه والتعلق معنى فعلي بتعينه من رتبة بنفسه وتعينه بنفسه كان بالنسبة
الى ما سواه من المفعولات التي يكون حصولها متوقفا على شيء سواه مطلقا اي غير متوقف
الحصول على شيء غير نفسه قلت والتعين الاول اقول يراد منه اول صادر عنه تعالى
بنفسه وهو المشية والارادة والابداع كما قال الرضا ع المشية والارادة والابداع
ثلاثة اسماء ومعناها واحد وانما سميت هذه الرتبة بهذا الاسم لمقابلتها مرتبة
الازل المسماة باللاتعين قلت والرحمة الكلية اقول اشارة الى مبدا الكون المشتمل
على الفضل والعدل فانه صفة الرحمن العامة وهي التي استوى بها الرحمن على عرشه
وهي التي وسعت كل شيء والرحمة الخاصة صفة الرحيم المختصة بالمؤمنين فالرحمة
الكلية لها اطلاقان احدهما يراد منه الفعل والمشية كما هو هنا وثانيهما يراد منه
اول صادر عنه وهو الحقيقة المحمدية ص قلت والشجرة الكلية اقول ايضا يراد بهذه
الشجرة الكلية اذا اطلقت احد المعنيين السابقين وانما سميت بالشجرة لكثرة تطورها
في مظاهرها واثارها كالشجرة المعروفة في تطورها الى اصلها ولقاح وغصون وورق
وثمر قلت والنفس الرحماني الاولى اقول هذا ايضا يطلق على احد المعنيين السابقين
ومعنى النفس الرحماني بفتح الفاء ان هذا الوجود وتقومت به الموجودات الكونية تقوم
صدور اذا اريد بالنفس الرحماني المعنى الاول اي المشية والارادة والابداع كما تقومت
الحروف بحركة المتكلم بشفتيه ولسانه واسنانه ولهاته وتقومها ركنيا اذا اريد به المعنى

الثاني اي اول صادر عن المشية اعني الحقيقة المحمدية كما تقومت الحروف بالصوت الممتد
من جوف المتكلم اي الفضاء واذا قيد بالاولى كما هو هيهنا يحتمل ان يراد به المعنى الاول
خاصة وان يراد به الرتبة الثانية منه عند اعتبار تنزيله كما ياتي الا انه هنا يكون
الانسب ان يراد به المعنى الاول قلت والمشية والكاف المستديرة على نفسها والارادة اقول
المشية هي الذكر الاول يعني ان الفاعل اذا اراد وصنع شيء فالاول ما يذكره ويتوجه اليه
العناية هو المشية واذا اكد ذلك العزم سمي ارادة وهو ما رواه يونس عن الرضا
وسميت بالكاف لانها هي امر الله المعبر عنه بكن فالكاف اشارة الى الكون وهو المشية
او اثر المشية والنون اشارة الى العين وهي الارادة او اثر الارادة فسميت المشية بالكاف
لانها منشاء الكون وهو الوجود وسميت الارادة بالكاف يعني المشية وبالنون لانها
منشاء العين وبالمستديرة على نفسها لان المشية هي الكاف التي خلقها الله بنفسها
فهي في الاعتبار كاف خلقت بكاف واستدارتها في اعتبار كونها علة معاكسة لاستدارتها
في اعتبار كونها معلولة لان العلة استدارتها استدارة فاعلية والمعلول انفعالية
فلذا قيل الكاف المستديرة على نفسها لانها باعتبار كونها معلولة تدور على نفسها
باعتبار كونها علة قلت والكلمة التي انزجر لها العمق الاكبر اقول ماخوذ من دعاء السمات
للحجة عم والكلمة هي المشية والمراد بها اما المشية الامكانية والكونية او مطلقا و
العمق الاكبر على الاول هو الامكان الذي هو محل الوجود الراجح ومتعلقه الذي وقته
السرمد وعلى الثاني هو الممكنات كلها التي وقتها الدهر والكلمة ح كالاول فوقتها
السرمد وان كان متعلقها وقته الدهر وعلى الثالث هو العمق الاكبر مطلقا اي سواء كان
عمق الاكبر حقيقيا كالامكان ام اضافيا كالممكنات وانزجر اي انفعل وانقادها
العمق الاكبر معاينة الشك قلت والابداع اقول الابداع هو الفعل وهو خلق ساكن لا يدرك
بالسكون كما قال الرضا ع يعني انه ساكن اي غير متغير لا انه ساكن بالسكون الذي هو
ضد الحركة لان هذا السكون محدث به ولا يجري عليه ما هو اجراه قلت والحقيقة المحمدية
اقول ان الحقيقة المحمدية لها عندنا اطلاقان فاما قبل تنزلها وتنزيلها المقامات
هي اسم الفاعل كالقائم الذي هو اسم فاعل القيام والقائم مركب في الحقيقة من فعل متقوم بفاعله

تقوم صدور ومن اثر فعله وهو القيام الذي هو الحدث وهذا المقام اعلى ما يحصل في
الامكان الراجح ومثاله الحديدة المحماة بالنار فانه لا فرق بين النار في تاثيرها وبين
الحديدة المحماة بها لانها اذا اثرت فتاثيرها انما هو تاثير النار بها اي فعلت النار فعلها
في الحديدة والحديدة محل فعلها وهذا الفعل احدثته النار بها اي جعلت النار فعلها به
لا بفعل غيره فمجموع الفعل واثره كالقائم كالحديدة المحماة بالنار فهذه الرتبة اول التعينات
واعلاها وهو المثل الاعلى بفتح الثاء المثلثة والمثل الذي ليس كمثله شيء بكسر الميم و
سكون الثاء لان الله سبحانه خلقه آية له لا يدل على غيره ولا يدل على نفسه ولو كان
مثله شيء لدل عليه ولو دل على غير الله لزم التشبيه وارتفع التوحيد وهذا هو التوحيد الخالص
ونطلقها ايضا ونريد بها اثر المشية الكونية وهو اول صادر من مشية الله وهو الوجود و
هو الماء الذي جعل منه كل شيء حي وهو العنصر الاول لكل حادث وهو نور الانوار والمادة
الاولى الذي خلق الله كل شيء من شعاعها وهي بمنزلة القيام فعلى المعنى الاول لا اشكال انه لم
يكن قبل ذلك شيء وعلى المعنى الثاني فعلى حصر الاصطلاح لاقسام الوجود في الثلاثة الاتية
فهل يكون هذا النور الذي هو اول صادر عن الفعل لاحقا بالمطلق لعدم تقييده بشيء
كما لا يتقيد الفعل ام لا يكون لاحقا بل هو من المقيد لانه متوقف على قابليته وانفعاله وهو
غير احتمالان وقد يستفاد من بعض الاخبار الحاقه بالاول والله سبحانه اعلم قلت والولاية
المطلقة اقول المراد بالولاية المطلقة السلطنة العامة لكل شيء دخل في ملك الله وكل ما
يتعلق به ارادة الله سبحانه والمعنى فيها مثل ما قبلها لان الحقيقة المحمدية والولاية المطلقة
اسمان على معنى واحد عندنا وانما يختلف مفهومهما بالاعتبار قلت والازلية الثانية اقول
نريد ان هذه الرتبة هي الرتبة الثانية عند ملاحظة التقسيم وحيث كانت الاولى هي الازلية
الاولية كانت الثانية هي الازلية الثانية واما قول علي ع لصاحب الازلية الاولية
فيحتمل ان يكون يراد منه الاولية الاضافية لان الازل كثيرة وكلها حادثة فاذا اطلق
الازل احتمل احدها بخلاف ما لو قيل ازل الازال فانه لا يراد منه الا الواجب الحق عز وجل
وان يراد منه الازلية الحقيقية ويكون المخاطب الذي ولي ولاية الله قلت وعلم
فاحببت ان اعرف اقول اشارة الى قوله تعالى كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فانه تعالى

قبل التعريف كان كنزا مخفيا وقد تقدم الكلام فيه فكان اول ما صدر في الامكان محبته
لان يعرف فهذا ماخوذ من الحديث قلت والمحبة الحقيقية اقول المراد بالمحبة الحقيقية هو عام
فاحببت ان اعرف لكي اعرف لان المحبة تستعمل في الوجوب وهي ذاته ويعرف بالتقييد لها
لحقيقة فالمحبة الحقيقية ذاته المقدسة والمحبة الحقيقية فعله واول صادر عنه كما
هنا قلت حركة بنفسها اقول يراد به الفعل لان معقوله انه حركة ايجادية وكونه
حركة بنفسها على حد خلق الله المشية بنفسها قلت والاسم الذي استقر في ظله فلا يخرج
منه الى غيره اقول ماخوذ من الدعاء عنهم ع والمراد ان الفعل اسمه تعالى ومعنى استقر في
ظله اي انه اقامه بنفسه هو الاسم وهو الظل والضمير يجوز ان يكون يعود الى الله تعالى
اي استقر في ظل الله وظل الله هو ذلك الاسم ويجوز ان يعود الضمير الى ذلك الاسم والمراد
من ظله نفسه كما في الحديث يمسك الاشياء باظلتها ويكون المعنى على الاحتمالين واحدا
ومعنى عدم خروجه انه لا تكون منه الاشياء كما يذهب اليه ضرار واصحابه وكثير
من الصوفية بان الاشياء مركبة من وجود وهو مشية الله ومن مهيته ولو كان كذلك
لخرج منه الى غيره فافهم الاشارة قلت وهو المكنون المخزون عنده اقول ماخوذ من حديث
حدوث الاسماء المروي في الكافي فانه هناك هو هذا والمعنى مثل استقر في ظله اقول قلت
وجه الازل اي من المشية قلت وخلق بنفسه اقول معناه مثل خلق الله المشية بنفسها
قلت عالم الامر اقول عالم الامر مقابل عالم الخلق من قوله تعالى الا له الخلق والامر والامر هنا
في الاية يحتمل معناه الظاهر اي ان مرد الامور كلها في الغيب والشهادة والدنيا والاخرة
الى حكمه ويحتمل ان يراد به المشية ويحتمل ان يراد به الحقيقة المحمدية في قوله تعالى ومن
اياته ان تقوم السماء والارض بامره وقول الصادق ع في الدعاء كل شيء سواك قام با
مرك يحتمل الامر فيها الاحتمالين فان اريد به المشية كان قيام كل شيء قيام صدوري وان
اريد الحقيقة المحمدية كان قيام كل شيء قياما ركنيا كما تقدم قلت وما اشبه ذلك اقول
يعني من الاسماء التي يسمى بها هذا الوجود كما اصطلحوا عليه اقول قلت وصفة بلا ه بنفسه
اقول يعني اي كيفية بلا ه على ما ذكره الائمة المستنيرة بنور الله وهو في نفسه لا
كيفية له ولا توصيف لانه انما وجد به فاذا اطلقنا نبادر الى الآثار ومثاله وعنوانه

الذي في الامثلة ومع هذا فلا يتوجه ذلك اليه بذاته اذ لو صح في عنوانه صح فيه لانه
انما يعرف به وانما يتوجه اليه من حيث متعلقه فانه يجري عليه الكيفية والتوصيف
كما تعرض الكثرة والتعدد في الحركة عند الكتابة باعتبار تعلقها بالحروف والا فهي في
نفسها بسيطة ولشتى جهات التعلق بالمتعلقات رؤسا ووجوها فلذلك تعتبر لها با
عتبار تعلق رؤسها ما لم يجري على متعلقاتها قلت ان الله سبحانه قبض من رطوبة التي
بتلك الرطوبة نفسها لها اقول يعني انه تعالى قبض وقبض فعل منه من رطوبة الرحمة وهذه
الرطوبة هي نفس قبض ولهذا قلت بتلك الرطوبة لان قبض هو فعل المقبوض به ففسرته
بقولي بتلك الرطوبة وقولي من رطوبة الرحمة اعني المقبوض منه وفسرته بقولي بتلك
الرطوبة فقولي بتلك الرطوبة تفسير لقبض اعني المقبوض به والمقبوض فقبض فعل مقبوض به
ومقبوض منه لان قبض هو نفس تلك الرطوبة للمقبوض بها والمقبوض منها ولما كانت
العبارة ضيقة ربما يتوهم ان من في قولي من رطوبة الرحمة للتبعيض او للابتداء فيلزم
على الحالين ثبوت رطوبة الرحمة للتبعيض قبل قبض ولانا اريد ان رطوبة الرحمة هي نفس
قبض رفعت ذلك التوهم بقولي بتلك الرطوبة نفسها وبينت ان المقبوض منها عين المقبوض
بها بلا تغاير الا في التعبير لضيق الالفاظ عن ذلك المعنى فبينته بتاكيدي في قولي بها لئلا يتوهم انها
في ذاتها باعتبار ماخوذ بها وباعتبار اخر ماخوذ منها او هي ماخوذة بل مرادي انها بالحالة
واحدة واعتبار واحد ماخوذ بها ماخوذ منها ماخوذة يعني قبضت بها فلم يكن لها تحقق ولا
ثبوت ولا ذكر في مرتبة من مراتب الوجود مطلقا قبل قبضها بها فافهم قلت اربعة اجزاء
بها اقول مفعول لقبض ان المعنى في هذا عين المعنى الاول يعني ان الاربعة الاجزاء هي القبض
والمقبوض والمقبوض به والمقبوض منه بلا تغاير حتى في الاعتبار وقولي بها اي بالاربعة
الاجزاء التي هي حقيقة قبض اي رطوبة الرحمة فان قبض هو تلك الرطوبة وهو تلك
الاربعة الاجزاء ولهذا قلت بها فكل هذه الالفاظ المتعددة معناها شيء واحد لا انه
لا تعدد فيه لا في نفس الامر ولا في الخارج ولا في الذهن وانما توجد الفوا في هذه الالفاظ
المتعددة الى المعنى البسيط باعتبار تعدد تعلقه فافهم قلت ومن هبائها بجزء اقول يعني
انه قبض بذلك الفعل الذي به قبض الرطوبة المذكورة التي هي ذاته من هباء الرحمة اعني سوستها

وهي الرطوبة المذكورة لهذا المقبوض به ومنه جزءا بذلك الجزء الذي هو نفس الاربعة التي
سابقا فالرطوبة نفس اليبوسة والاربعة عين الواحد وانما اختلفا اسما وذهابا باعتبار
الآثار المختلفة ولا تتوهم ان هذا الشيء ممتنع او لا تدركه العقول فانك تسمى زيد عالما
ونجارا وخياطا وكاتبا وليست هذه الاسماء المختلفة واقعة على متعدد في ذاته لانه
هو العالم هو النجار هو الخياط هو الكاتب وليس معدود هو مختلفا متعددا ولكن بالآثار
تكثرت اسماء صفاته وليس لتكثر ذو الصفات في ذاته وانما سمي لها باعتبار آثارها وكذلك
انت سميع انت بصير انت قدير وليست القدرة فيك شيئا متميزا عن البصر او هو غير السمع
بل يقال ان ذاتك ليست بصفة من صفاتك وانما هي لك فانت انت لا غيرك وسميت
بها باعتبار الآثار ولهذا المعنى اشار (ع) بقوله وكمال توحيده نفي الصفات عنه
لشهادة كل صفة انها غير الموصوف الخ فمن فهم ما اشرت اليه فهم كلامه (ع) والا فلا
ومما اشرنا اليه من هذا النحو فان الوجود المطلق ليس شيء في الامكان لا من الممكنات
البطمنة اذ كل ما سواه فيه كان وعنه صدر فلا يتعدد ولا يتركب لان التعدد
والتركيب محدثان به قلت نقدرهما الى في تعفين هاضمتها اقول نقدر الجزئين يعني
الاربعة الاجزاء الرطبة والجزء اليابس بهما اي بذينك الجزئين يعني الاربعة الاجزاء
الرطبة لانها هنا النقدير الذي هو فعل التقدير على نحو ما تقدم والمراد بهذا التقدير
هو تقدير الحدود الفعلية والهندسية الايجادية وهي عين هذا المقدر وقولي
في تعفين هاضمتها اريد به انه لما اجتمعت الرطوبة واليبوسة التي هي مثال الحرارة
حصل لها التعفين لان كل تكوين لا بد له من تعفين بحسبه والتعفين لا يكون الا
بالحرارة والرطوبة فان كان المكون مركبا كالمفاصيل تعدد الجهات فيه وتكثرت
وان كان بسيطا مطلقا كما في العقل اتحدت جهاته واحكام الجهات انما تطلق عليه
باعتبار متعلقاته عند تعلقه بها كما مر ولما كان كل مكون لا بد له من التعفين
كما برهن عليه في الحكمة الطبيعية وكان هذا التقدير مكونا بنفسه وجب ان يكون له
تعفين ليفرض سبقه عليه عينت ذلك بقولي في هاضمة تعفينها اعني ان هاضمة تعفين
هذا العقد بوجه تحققت في نفسها محققة لهذا التقدير لانها عينه بلا مغايرة

وان فرض سبقها عليه كما مر في متعلق الفعل من سائر المفعولات فقلت في هاضمة تعفينها اريد قدر
فيها الا انها هو والمراد بهذه العبارة اذا كانت في الفصول ان اجزائه تحل بعضها في بعض حتى
يكون بطبخ الحرارة والرطوبة شيئا واحدا لا اختلاف فيه والفعل لما كان شديد البساطة
اتى احكام متعلقاته بعد اعتبار القوابل في الواقع الخارجي لشدة بساطته فيه وانما ذكرت
سابقا ان الرطوبة اربعة اجزاء واليبوسة جزء واحد لان الاجزاء الرطبة لو كانت اقل
كان الغالب على الماء الغلظة ولا يصلح لاستعماله غبيطا فان الماء كما تحتاج الاشياء اليه
في الاغذية التي هي مواد وجودها كذلك تحتاج اليه في الشرب الذي هو مزاج تلك الاغذية
فلو قلت الاجزاء لم يكن ماء ولو زادت لم تحصل المشاكلة يعني ان نريد ان يكون بين الماء والتراب
مشاكلة ليحصل التألف للغذاء منها والمشاكلة انما تحصل في الماء للتراب اذا انحل فيه شيء
من التراب فانه اذا انحل فيه وافق التراب في تركيب الغذاء كما يأتي والحالة المعتدلة في تركيب
الماء المشاكل التراب ولا ينفر منه ان ينحل في الاربعة الرطوبة جزء من التراب فان زادت
الرطوبة ضعفت المشاكلة وان نقصت ضعف جانب المائية وانما يحصل الاعتدال التي في الاربعة
لسر ظهر اثاره في الوجودات لا يجهل بيانه الا ابكر اشياء لم تتم الا بذلك مثل الزوج للاربع
نساء في الحال الذي يغلب فيه حصول العدل ولو زادت غلب عدم العدل ولهذا انما حصل
في النبي (ص) لعدم حصول حيف في طبيعته ومع هذا فاعانه الله تعالى بقوله ترجي من تشاء منهن
وتؤوي اليك من تشاء الاية ومنع منه الائمة (ع) المشاركة للرعية ومثل كون الاشياء
اربعة للشيء الواحد فالوجود يدور على خلق ورزق وموت وحياة وهو واحد والانسان
واحد وطبائعه اربع والعرش مربع والبيت المعمور مربع والكعبة مربعة كما في الحديث
والكلمات التي بني عليها الاسلام اربع سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر
وحروف الاسم الاعظم اربعة التوحيد والنبوة والامامة والشيعة والبسملة التي
فيها السر القرآن وفاتحته اربعة الله والرحمن والرحيم والاسم وان شئت قلت بسم الله الرحمن
الرحيم والحاصل ربما تتوهم ان هذه الامور انما هي مناسبات لا يبتني عليها اسرار الخليقة اقول
ليس كذلك ولكن لما لم يكن بيان السر في نفسه الذي حصل عنه الاربعة قبل انها مناسبات
وهي حكم سترها الله سبحانه بحجب من الغيوب واظهر آثارها في خلقه وجعل الآثار دالة على الاسرار

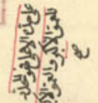
قال الرضا عم قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم الا بما ههنا **قلت**
وانحلا بهما وانعقد بهما وتراكبا بهما **اقول** يعني ان الاجزاء الرطبة والجزء اليابس انحلا او كل
كل منهما بالاخر الذي هو نفسه حتى كان الاثنان واحدا على فرض حكم المتعلق وانعقدا
كذلك اي جمدا كناية عن قيامهما بانفسهما وتراكبا كذلك اي اجتمعا كل شيء منه بكل شيء
منه مثاله كالهواء الذي جذبه من يريد الكلام للاجوفه فجمعه في المخارج وهو كناية
عن حله ثم يقطع الحروف وهو عبارة عن عقده ثم يركبها الكلام وهو عبارة عن تراكبه في الحال
معنى جميع ما سمعت هو انه احدث الفعل بنفسه بغير اعتبار تعدد فاذا اردت تفصيله
على فرض ما لو كان مركبا فهو كما سمعت وعلى لحاظ عدم تركيبه فكما عبرنا به من اتحاد المقبوض
به والمقبوض منه والقبض وهكذا الى آخره **قلت** وهذا هو المشية وهو المسمى بتلك
الاسماء المتقدمة **اقول** هذا هو الوجود المطلق وهو الوجود الراجح والامكان الراجح
الذي ذكر كيفية بدء متعلقه وبناها له لما بين المتعلق وبين التعلق من المناسبة
والمباينة وبين الفعل من مشابهة الصفة الفعلية فان كل اثر يشابه صفة مؤثره
التي عنها صدر **قلت** ولهذا المقام في ترتيل الفؤاد اربع مراتب **اقول** لهذا المقام اي للوجود
المطلق والامكان الراجح والسرمد في ترتيل الفؤاد اي في تمييزه وتقسيمه وتفريقه فان
غير الفؤاد من المشاعر والمدارك لا تدرك شيئا ولا ما الامر نحو هذا المقام مثل السمع والبصر
والخيال والعقل لانها انما تدرك المكيفة المحدودة بحدودها الحسية او الخيالية او العقلية
بخلاف الفؤاد فانه يدرك الشيء مجردا عن كل سبحاته وعوارضه الذاتية والعرضية ولهذا
جاز استعماله في هذا المقام البسيط العاري عن كل ما سوى محض ذاته واما قسمه الى الاربع
مراتب باجراء احكام متعلقاته عليه كما مر فانه لما اعتبر اثارها التي تشابه حدوده تمام
صفته وتعريفه ووجدها جرت في هذه الاربعة المراتب وقد قال علي عم العبودية جوهرة
كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفي في الربوبية اصيب
في العبودية قال الله تعالى سنريهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
الى آخر الآية الحديث حكم على هذا المقام بتلك الاحكام وان كانت باعتبار متعلقاته لا
باعتبار ذاته وذلك لانه وجده كلمة من الفاعل والكلمة اذا اعتبرها في نشئها وبناها

لها وجدها كذلك اي في هذه الاربع مراتب فاجرى عليها حكمها لانه آية تعريفها وهي ايضا
كلمة الله فكما ان المتكلم يلحظ بحركة جوفه من الهواء اربعة اجزاء رطبة اي صبة لصلوحها
لصوغ الحروف وكونها اربعة لانها هي نسبة للمادة الاولى الى الصورة التي هي جزء
واحد بالنسبة الى المادة يعني ان صورة الحروف من ترتيبها وحركاتها بالنسبة الى
مادتها واحد من اربعة كما اشرنا اليه سابقا مما يطول بيانه ويخفى برهانه ويصوغ
ذلك الهواء المأخوذ حروفا بعد حله بتسهيله في المخارج وتقطيعه الاصوات منه
اي من الهواء بها اي بتلك الالات الفاعل بها من الحركة واللسان والشفة والاسنان
واللهاة ثم يركبه كلمة فالمرتبة الاولى الهواء المأخوذ الى الجوف والثانية حله ومده
الفا من الجوف الى الفضاء وهو المسمى بالنفس الرحماني في كل شيء بنسبة والثالثة صوغه
حروفا والرابعة تركيبه كلمة تامة مفهمة فكما ان الكلمة اللفظية التي هي فعل منك
لا تتم الا بهذه الاربع المراتب كذلك الكلمة الفعلية التي هي فعل الحق لا تتم الا بهذه
الاربع المراتب فالكلمة اللفظية آيته بيان كلمة الفعلية **قلت** فالاولى الرحمة والنقطة
والسر المستسر والسر المجلل بالسر **اقول** فالمرتبة الاولى بالنسبة الى توصيف المشية
الرحمة مأخوذة من قوله وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته يعني ان الرحمة
سابقة والرياح علامة حصولها وبشرى وبين يديها فاول المعينات والذكر الرحمة
السابقة التي هي علة الامكان وعلة الاكوان وتسمى ايضا بالنقطة بملاحظة كون
الكتاب التدويني مطابقا للكتاب التكويني وبالعكس فالكتاب التدويني اول ما
صدر عنه بسم الله الرحمن الرحيم واولها الباء واول الباء النقطة لان الكاتب اول
ما يكتب ان يضع القلم على القرطاس فتحدث به النقطة ثم يجري القلم فتحدث الباء وهذه
النقطة صورتها النقطة تحت الباء وكونها تحت الباء كناية عن كونها حاملة للباء
اي مقومة لها ولهذا لكل اصل اسم النقطة من هذا قال امير المؤمنين عم انا النقطة
تحت الباء والسر المستسر والسر المجلل بالسر مأخوذ من قول الصادق عم ان امرنا
هو الحق وحق الحق وهو الظاهر وباطن الظاهر وباطن الباطن وهو السر وسر
السر وسر المستسر وسر مقنع بالسر وهو معنى المجلل والمقنع واحد ويراد بهما هنا

الرتبة من الفصل فهذه اسماء اربعة لهذه الرتبة من الفصل ثلث والثانية الرياح و
النفس الرحماني الاولى بفتح الفاء المشار اليه بالانحلال الاول اقول والرتبة الثانية
تسمى الرياح من قوله تعالى وهو الذى يرسل الرياح بشرا بين يدى رحمته وتسمى النفس الرحماني
بفتح الفاء الاولى لان اطلاق النفس الرحماني فى اصطلاحهم يختلف باختلاف اماكنه فا
لاولى هنا كالالف فى التلفظ بالكلمة فانه يمتد من الجوف الى الفضاء ومنه تقطع
الحروف وهذا وان لم يكن كذلك لان الالف تقطع منه الحروف من ذاته ومن صفات
ذاته على الاحتمالين ولا يصلح مثالا للفعل لان المفعولات لا تقطع من ذات الفعل ولا
من صفات ذاته وانما يصلح الالف اللينة مثالا للنفس الرحماني والثانوى الذى هو
الرتبة الثانية من اول صادر من الفعل اى الوجود المعبر عنه بالعنصر الذى منه خلق
كل شىء ولله الذى منه كل شىء حى نعم اذا اريد بالحروف المصاغة من الالف الذى هو النفس
الرحماني الاولى رؤس المشية ووجوهها المتعلقة بالمشاءات الجزئية صلح مثالا لاولائك
فالنفس الرحماني السارى فى الاشياء بالقيومية الصدورية هو هذا وهو الاول والكلمة
بعد اعتبار تماميتها او انه سار فى وجوهها بالقيومية الركنية والنفس الرحماني القائم
فى الاشياء بالقيومية الركنية هو الالف الثانوى الذى هو اول صادر من الفعل وتولى
المشار اليه بالانحلال لاحظ فيه ما ثبت فى العلم الطبيعى ان كل مكون لابد فيه من حلين
وعقدين فالهواء الملحوظ للكلمة اللفظية يحل من الجوف الفا ممتدا الى الفضاء ثم تقطع حروفا
وهو الحل الاول ثم تبسط للتركيب فهو الحل الثانى لاعتبار مناسبة بعضها البعض
وملائمتها وعدم منافرتها ثم يركب هذا الحلول الثانى كلمة كذلك فى الكلمة الفعلية
فانطها الرحمة ثم تمتد الفا وهو الحل الاول وهو الرياح فى الاية الشريفة وهو الذى
يرسل الرياح كما مر ثم يقطع حروفا وهو السحاب المزجى وهو العقد الاول ثم يحل المناسبة
التاليف كما اشرنا اليه فى الكلمة اللفظية وهو الحل الثانى ثم تركب الكلمة التامة وهى
العقد الثانى فاشاروا بامتداد الالف وارسال الرياح الى الحل الاول وهو قولى المشار اليه
بالانحلال الاول اى الحل الاول ثلث والثالثة الحروف المشار اليها بالانعقاد الاول وهى
السحاب المزجى من تجر البحر اقول المراد من الحروف هنا معنى الاجزاء المعبر عنه فيه باعتبار

متعلقة كما فى الكلمة اللفظية وما يعتبر فيها من الحروف المقطعة من الالف اما الفا ثانيا الحقها
بالانعقاد الاول فكذلك لازم لاعتبار التاليف لاعتبار حد الحقيقى كل بحسبه لانها
حروفا متمائزة من الالف بعد ان كانت نفسا منبثا واما الثاهو السحاب المزجى فلا لحظة
كون تلك الكلمة سحابا متراكما فى التشبيه عند سوقها وتوجيهها الى موات ارض القابليات
فاذا امتلئت السحاب كما فى تاويل الاية اعنى وهو الذى يرسل الرياح بشرى بين يدى
رحمته حتى اذا اقلت سحابا ثقالا سقناه الى بلد ميت فانزلنا به الماء آه وذلك حين
تركيبها الذى هو عبارة عن تمامها كانت قبل التمام والتركيب فمثل بالسحاب اول نشوه فانه
بلشول بخارا من شجر فى الجو والمراد ان الابخرة التى تجذبها اشعة الشمس حال دورانها
تحدث منها حين صعودها او صلها كالشجر والمراد من البحر بحر البخار الصاعد باشعة
الشمس والحاصل ان السحاب المزجى هو ذلك البخار الصاعد قبل التاليف كما قال تعالى
وهو الذى يزجى سحابا ثم يالف بينه فالبخار الصاعد فى السحاب بمنزلة الحروف
المقطعة فى الكلمة والسحاب المتراكم بمنزلة الكلمة بعد التاليف ودلالة الكلمة على المعنى
بمنزلة الماء من السحاب ووقوع الدلالة من الكلمة على ما ياتى كل صفة من المعنى الميت
المدلول فى النفس كوقوع الماء من السحاب على ما ياتى كل صفة من النبات الكامن فى مادته
من الارض الميتة وللفعل وتعلقه من المفعول الذى مادته من هيئة ذلك الفعل اما
للكلمة ودلالتها على المعنى وللسحاب والماء النازل منه وارتباطه بما ياتى كله من
لطيف الارض الميتة اللذان هما مادة النبات من الصفة والتمثيل اى للفعل ما للكلمة
والسحاب من الصفة والتمثيل حرفا بحرف فلذا سمى بالكلمة او مثل بالسحاب كما فى تاويل
الاية المذكورة سابقا ورمزها ثلث والرابعة السحاب المتراكم والكلمة التامة والكلمة
التى انزجر لها العمق الاكبر والكاف المستديرة على نفسها اقول المراد بالسحاب المتراكم المشية
بلحاظ تعلقها بمفعولها الاختراعى لا تعتبر فيها الاعتبارات الاول كما ان السحاب المتراكم لا يلحظ
فيه جهة البخار وصعوده وانعقاده ولهذا قلنا الكلمة التامة التى لا يلاحظ فيها
تقطيع الصوت وتاليفه وهى ايضا الكلمة التى انزجر لها العمق الاكبر اى الفعل وانفعاله
وهو اذا اريد بها المشية الامكانية والعمق الاكبر الحقيقى الامكان الراجح واذا اريد بها

الكونية فهو الممكنات وجميع الاكوان وهو الاكبر الاضافي والامكان المساوي القديد
والكاف المستدير على نفسها تقدم بعض بيانها قلت وهذه المراتب انما تعادت باعتبار
التفصيل الفؤادي في كشفه اقول انما تعادت هذه المراتب في مراتبها في نفسها بالقياس
الى هيئة تعلقها بمتعلقاتها لما بينهما من المناسبة كما بين حركة يد الكاتب وبين الحروف
من المناسبة في الهيئات وذلك باعتبار كشف الفؤاد لا في انفسها فانها في انفسها في كمال
البساطة الامكانية ولهذا قلت والا فهو شيء واحد بسيط ليس في الامكان ابسط منه
اقول انه في نفسه بسيط لعدم وجود شيء قبله يصلح ان يكون جزء يتركب منه اذ كل
شيء فرض فهو من اثاره فلا يتركب مما هو من اثاره وكل ما يتميز في الاوهام او يتصور
في النفوس او يتعقل بالعقول فهو من اثره او اثر اثره وقولي ليس في الامكان ابسط منه لاخراج
الواجب تعالى ولاخراج عنوانه لانه وان كان من الممكنات لكنه لا يعتبر في الامكان اذ لو اعتبر
في الامكان لم يعرف الواجب تعالى به لانه تعالى ليس في الامكان فلا يعرف الله تعالى بما في الامكان
ولما كان ما سوى الله سبحانه ممكنا وقد خلق هذا العنوان دليلا وجب ان يلحظ مجردا
عن الامكان ليعرف به عز وجل قلت خلقه الله بنفسه واقامه بنفسه وامسكه بظله اقول
خلق الله ذلك الفعل الذي هو مشيته بنفسه اذ لا يحتاج في ايجاد الايجاد الى ايجاد آخر غيره لاستغنائه
بنفسه عن غيره لئلا يلزم الدور او التسلسل لان لزوم الدور او التسلسل ليس هو الدليل الذي
بنا عليه ذلك نعم هو دليل في المناقضة لابطال الدعوى المخالفة وكما كان مخلوقا بنفسه
لا بفعل آخر كذلك كان قائما بنفسه لا بشيء آخر اذ ليس شيء غيره الا الفاعل تعالى والفعل
لا يقوم بالفاعل قياما ركنيا لانه المراد هنا نعم هو قائم به قياما صدوريا لكنا نريد
بالقيام هنا القيام الركني وكذلك المعنى في امسكه بظله يعني انه تعالى امسك الفعل بظله
والضمير في بظله يعود الى الله سبحانه ويكون المراد منه نفس ذلك الفعل كما في الدعاء
باسمك الذي استقر في ظلك فلا يخرج منك الى غيرك اذ المراد بالظل نفس ذلك الاسم
قلت ان الضمير يعود الى الفعل جاز والمراد به نفسه ويعود للمعنى كالاول كما في الدعاء
وبما لك الاشياء باظلتها اي بانفسها والمراد انه تعالى يمسك كل شيء بمادة ذلك الشيء
اذ كل شيء انما يتقوم بمادته وهي في كل شيء بحسبه قلت وذلك في العمق الاكبر محله



٧

لا ينفصل احدهما عن الآخر اقول يعني ان المشية التي هي الفعل اذ لا مشية لله غير فعله لانه تعالى
لا يفكر ولا يهم ولا يتروى هي مطابقة للعمق الاكبر الذي هو الامكان وهو مطابق لها لا يزيد
الامكان عليها فيكون شيء من الامكان لا تتعلق به المشية ولا تزيد على الامكان فتكون
قد وقعت على غير الامكان وليس غير الامكان الا الواجب تعالى والواجب عز وجل لا تتعلق
به المشية بل هي في الظاهر مطابقة للامكان وهو امكان مطابق لها لانها كفوه فالمشية آدم
الاول والامكان حواؤه قلت وهذا هو فعل الله اقول يعني ان الوجود المطلق هو
فعل الله سبحانه وهو الابداع والاختراع والارادة والمشية وهذا ظاهر قلت وحيث علم بالفرق
ان هيئة المفعول من حيث هو مفعول هيئة الفعل كالكتابة فان هيئتها هيئة حركة
اليد فعلى حسب هيئة حركة يد الكاتب تكون كتابته وجب ان تكون تلك الجهات المعتبرة
في الفعل على جهة البساطة والاتحاد تكون بنحوها في المفعول على جهة التركيب والتعدد
اقول يعني ان هيئة حركة يد الكاتب للالف كهيئة الالف ولا يكون تلك الحركة حرف
الباء لان هيئتها غير هيئة حركة كتابة الالف وهكذا اوحس الكتابة يدل على اعتدال حركة
يد الكاتب وبالعكس لان كل اثر يشابه صفة مؤثره القريب الذي عنه نشأ كما مثلنا
بحركة يد الكاتب فان هيئة الحرف تشابه هيئة الحركة المحدثة له وهذا ظاهر ويبقى شيء
ان الحركة في نفسها بسيطة لانها الانتقال والتوجه الى جهة ما وهذا صادق على جميع
وجوه الحركة في احداث كل حرف فهي في الحقيقة بسيطة في كمال البساطة وانما تعتبر فيها
المغايرة اذا نسبنا بعض الوجوه الى بعض لا في نفسه بل من جهة تعلقه بمفعوله الذي هو
الحرف واما المغايرة في الحروف فهي حقيقية لان هيئة كل حرف جزء ماهيته بخلاف
مغايرة هيئات وجوه الحركة فانها ليست لذاتها لتكون جزء ماهية ذلك الوجه وانما
هي لمتعلقاتها والذي هو جزء ماهيتها هو الانتقال المبهم للتعين بالتعلق بالحرف الخاص
فان قلت هذا جزء ماهية الفعل الكلي والكلام في الجزئي قلت يعني هكذا زيد لان حصة
المشية المختصة بزيد من حيث خصوص زيد وتعلقها به لا تصلح لعمرو فالمغايرة حقيقية
والتعدد حقيقي لانه انما يتحقق مع التعلق الخاص والتعلقات الخاصة متعددة لكن الحصة
المتعلق اذا نظرت اليه في نفسه لم تجد المغايرة الا اعتبارية اي باعتبار التعلق وهو الذي

اردناه فهو فی نفسه لا تکثر حقیقی فیه ولا تعدد والذی تجلی منها فهو باعتبار ربنا
بمتعلقه ونحن لم نجرده عن التعدد والمغایرة باعتبار تعلقه لان تعلقه من حیث
واحد ومن حیث المفعول کثیر کالوجه المقابل للمرایا فان التعدد والکثرة والمغایرة انما
هی فی التعلق من حیث المرایا لامن حیث الوجه ولا من حیث حضور المقابلة لان خصوص
المقابلة وان کان فیها مغایرة اعتباریة نظرا الی المرایا وجهاتها لکنها بالنظر الی الوجه
والی نفسها لیس کذلک **قلت** وان اختلفت المفعولات بحسب مراتبها فی قوة الترکیب
وضعفه وظهوره وخفائه وکثرته وقلته وفی کثرة التعدد وقلتها وظهوره و
خفائه **اقول** یعنی ان الفعل علی حال بساطته فی حال واحد وان اختلفت متعلقاته
فی الترکیب فی قوته کما فی العوالم السفلیة الظاهرة وضعفه کبسایط المرکبات کالاء
بالنسبة الی الاجسام السفلیة الظاهرة وفی ظهور الترکیب کالاجسام وفی خفائه کا
النفوس والعقول حتی ان اکثر الحکماء والمحققین انکروا ترکیبها بل جعلوها بسیطة الحقیقة
حقیقة والحق انها مرکبة للادلة العقلیة والنقلیة وهی کثیرة فمن العقلیة ما برهن
علیه وعلم بالمعرفة ان کل مصنوع فله جهتان جهة من ربه وجهة من نفسه وهذا امر
انه لا یعقل مصنوع بدون ذلک ومن النقلیة مثل قول الرضا لعمران الصابی ان الله عز وجل
لم یخلق شیئا فردا قائما بذاته دون غیره للذی اراد من الدلالة علیه وفی کثرة الترکیب
کالعوالم السفلیة فانها مرکبة من کل جهات ما فوقها وفی قلته کالمفعول الاول فانه
مرکب من فعل وانفعال خاصة وفی کثرة التعدد وذلک کالمرکبات علی ما برهن
علیه فی العلم الطبیعی فی ترکیب الانسان الطبیعی الذی هو اوضح من الانسان الادمی وانه
مرکب فی اطوار کثیرة وقد قال عز من قائل یا ایها الناس ان کنتم فی ریب من البعث فانا
خلقناکم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغیر مخلقة لنبین لکم
هذا ظاهر وفی قلتها ای قلة الکثرة یعنی ان الکثرة محققة فی المراتب فکثرة کثیرة
ای مکررة من کثرات متعددة فکثیرة ای غیر مکررة من کثرات متعددة بل من کثرة او کثیر
فان قلت لم تقل قلتها قلت قد ذکرت قلة التعدد وهنا ذکرت قلة الکثرة فافهم
وفی ظهور التعدد کالامور الکلیة وخفائه کالامور الجزئیة فانها فی الظاهر

لاتعدد

لاتعدد بینهما مثل زید وفی الواقع ونفس الامر هو متعدد ولهذا یبقی الشخص الواقع بالمرئیة
والبیت وذلک لتعدد امثاله واوصافه کما فی تاویل قوله تعالی لو اطلعت علیهم لو
لیت منهم فرارا ولملئت منهم رعبا وفی قوله تعالی وتلک القری اهلکناهم واسئل
القریة التی کنا فیها وامثال ذلک مما یعرف اهله واما تعدد الاوصاف فکلام زید
وسمعه وبصره وحرارته وبرودته وحرکته وامثال ذلک من طبائعه وقواه واثاره
واحواله کلها امثاله لو برزت لک معه لم تفرق بینه وبین وصفه الا انه لیستدل
من نفسه ووصفه لیستدل عنه فافهم **قلت** لانها فی الفعل علی نحو اشرف لیس فی الامکان
اشرف منه **اقول** لانها ای لان الجهات المعتبرة فی الفعل بما فرض من صفة التشون والتعدد
والترکیب المشار الیها سابقا علی نحو اشرف لیس فی الامکان اشرف منه وذلک لان تنزل
الفؤاد لها کما اشرنا لم یلحقها لذاتها ولو کان باعتبار متعلقاتها وانما فرض لحوقها با
عتبار متعلقاتها فی آیة معرفتها فی النفوس فحیث ان النفس العلیا اعنی الفؤاد اذا توجه
الی معرفتها کان آیة لها ودلیلا علیها فظهر فیه امکانات تلک الجهات ملاحظا متعلقاتها
وهذا المعنی قولنا لیس فی الامکان اشرف منه لان ذلک لتنزه ذات الفعل عن کل ما یفرض
لان تلک المفروضات اثاره کما تقدم **قلت** ولهذا کان فی اکمل مراتب البساطة الامکانیة
بحیث لا تکاد تعتبر فیه جهة تعدد الا من جهة التعلق **اقول** وما کان من جهة التعلق
لا یلحقه ولو بواسطة جهة التعلق الا فی جهة المتعلق فی محل الاعتبار اعنی الفؤاد
لانه آیة ذلک التعریف کما مر مرارا **قلت** وهذا هو الجائز الراجح الوجود وهو الوجود المطلق
ای الوجود لا بشرط وهو المشیة والعزم علی ذلک هو الارادة **اقول** قولنا هو الراجح الوجود
بالنظر الی قولهم فی حق الواجب تعالی واجب الوجود وفی حق المحدث ممکن الوجود ای جائزه
معنی العبارة الاولی امتناع العدم علیه ومعنی الثانیة تساوی العدم والوجود
بالنسبة الیه والمشیة لیست فی رتبة الاولی ولا مساویة للثانی فقلنا انها راجحة
الوجود وعلة ماخذ الرجحیة ان المقتضی موجود وقد اقتضی شیئا غیر مشروط بغیره
فکان مطلقا غیر مقید واما لم یجب علی المعنی المصطلح علیه لکون المقتضی انما یعرف قیاما
صدور فکان بوجود الا مقتضیه علی جهة التنجیز من الغیر لها وهو مرادنا بقولنا لا بشرط

اذ الوجود بشرط شئ وبشرط لا شئ وجود مقيد وهو من التساوى بكلا قسميه وقولى
وهو المشية اشير الى ان المشية هى الذكر الاول بقرينة قولى والعزم على ذلك هو الارادة
وذلك اشارة الى ما فى رواية يونس قلت ومعنى انها خلقت بنفسها انها خلقت لا من
غيرها اقول وهذا ظاهر وقد تقدم بيانه فلا فائدة الى اعادته قلت ونظيرها ابو كالم
فانه لم يكن من اب ولا من غيره وانما كان بنفسه وكان البشر منه بالتناكح والتناسل
فكذلك المشية كانت بنفسها من غير اب ولا غيرها وكانت الاشياء منها بالتناكح و
التناسل اقول انما كان آدم نظيرها لانها هى آدم الاول كانت مركبة من مادة
وصورة المادة النور والصورة هيكل التوحيد وابوه مادته وامه صورته فليس له
اب ولا ام غير مادته وصورته كذلك المشية التى هى آدم الاول ليس لها اب ولا ام الا
المعنويين اى المادة والصورة وانما كانت ذرية آدم ابينا منه بالتناكح والتناسل
كما هو معلوم وكذلك المشية التى هى آدم الاكبر الاول فان ذريته التى هى وجوه المشية
الخاصة بكل مصنوع انما نشأت من المشية الكلية بتعلق المشية الكلية
بالامكان تعلقا خاصا كل تعلق هو منشأ لفعل خاص بخصوص ذلك التعلق وهذا
الفعل هو ذلك الوجه الخاص بذلك المتعلق الخاص وهو اى ذلك الفعل هو ابن تولد من الفعل
الكلى اى المشية الكلية بنكاحه اى الكلى للامكان وهو اى نكاحه تعلقه تعلقه
بخصوص متعلق لان الوجود المتعلق الخاص شرط الظهور ذلك الوجه الذى هو
الولد كما ان ذلك الوجه علة لوجود ذلك المتعلق ويظهر ان مقتسا وقيس كالمشية
الكلية مع الامكان الكلى فتلك الوجوه الفعلية الخاصة بكل مصنوع تولدت
من المشية الكلية بالتناكح والتناسل فالتعلقات الاولية اباء والتعلقات المترتبة
على الاولية ابناء قلت ومعنى قولنا من غير اب ولا غيره فى آدم انه كان من مادته
وهو الاب ومن صورته وهى الام اقول ومعنى قولنا من غير اب ولا غيره ان له ابا وام
ولكنهما ليسا متغايرين له حقيقة لانه عبارة عن مجموعهما وليس مرادنا انه لا اب له
ولا ام اصلا حتى المعنويين اذ المتكون يمتنع ان يكون من غير اصل سواء كان سابق
الوجود عليه ام مساوق الوجود كما نحن فيه والمشية التى هى آدم الاكبر الاول كذلك

وهو قولى وكذا فى المشية وانما مثلت بآدم ابينا لانه هو المثل الاتم الاكبر وقد قال الرضا
ع قد علم اولو الالباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم الا بما هيهنا قلت وكذا فى المشية
الا انها فى المشية وجدا بانفسهما اى وجد كل واحد بنفسه وبالآخر اقول يعنى ان مادة
آدم ابينا وجدت بفعل الله وكذا صورته اى بفعل الله وبالمادة تبعا لها واما مادة المشية
اعنى آدم الاكبر وجدت بنفسها وبصورتها وجدت بنفسها وبمادتها لعدم التغاير بينهما
فى انفسهما وعدم كون احدهما علة او معلولا قلت ومعنى ذلك انه وجد مقبوله بنفسه
وقابله بالآخر ولا ايجاد لهما الا بانفسهما وما سواها اوجد مقبوله بالفعل وقابله
بالتبعية على ما بينته اقول معنى هذا الذى ذكرناه انه وجد مقبوله اى مادته وقابله
اى صورته بالآخر اى وجدت مادته بصورته لانها شرط ظهور المادة فوجودها
بها وجود صورى ووجدت صورته بمادته لانها شرط تحقق الصورة فوجودها
بها وجود مادى وهذان فى المشية وجود كل بنفسه كما مر ولهذا قلنا ولا ايجاد لهما اى
المادة والصورة الا بانفسهما يعنى الوجود الحقيقى فوجود المادة بالمادة والصورة بالصورة
وان وجد بالآخر فى غير المشية للمغايرة لكنهما فيها واحد يعنى ان قولنا وجد كل منهما بالآخر
هو معنى وجد بنفسه لان الآخر نفسه اى هو بلا مغايرة ولهذا قلنا وما سواهما اى سوى
المشية اوجد مقبوله اى مادته بالفعل اى المشية وقابله يعنى الصورة بالتبعية على
ما سنبينه من ان المراد بكون الماهية اعنى الصورة موجودة بالتبعية ليس كما قالوا من
انها ليست مجعولة وانما المجعول الوجود لكنها لما توجه الجعل الى الوجود انجعلت بتعلقه
من غير ان تشم رائحة الوجود والجعل الا تبعا للوجود على قول بعضهم ولكنا لا نريد هذا
وانما نريد بالتبعية انها مجعولة بجعل غير جعل الوجود الا انه مترتب عليه بمعنى انها
منه فنسبته الى جعل الوجود كنسبة الماهية الى الوجود اى نسبة الواحد من الستين
لاشتقاقه منه كاشتقاقها من الوجود ويأتى توضيحه قلت ومعنى ان الاشياء
كانت منها بالتناكح والتناسل ان المادة هى الاب والصورة هى الام على ما علمتنى
لك فنكحت المادة الصورة على كتاب الله وسنة نبيه م فولدت الصورة الشئ
اقول معنى كون الاشياء بالتناكح من المشية ان المشية انكحت المادة الصورة فنكحت

المادة الصورة بانكاح المشية على ما كتب الله في الكتاب الوجودي اي التكويني يعني على
بحوانث الحكمي المتقن وعلى سنة نبيه ص لانه سبحانه اقامه في سائر عالمه في الاداء
فهو يؤدي الى الخلق عن الله عز وجل في التكويني كما يؤدي عنه في التشريعي فكان
التناكح والتاليف والنمو على مقتضى الحكمة التي هي شرع كتاب الله التكويني وسنة
نبيه كذلك لان الله عز وجل يوجد على سنة الحكمة ويكتب المفعولات على ما هي
عليه في نفس الامر والواقع وكون ذلك واصلا الى المفعولات بواسطة نبيه ص هو معنى
سنته وهو التلقي من الخالق والاداء الى الخلائق فلما نكح المادة التي هي الاب الصورة
التي هي الام تميزت الاشياء بصورها اي في بطن امهاتها لان الصورة هي الام كما ان
في الدات الام التي هي الصورة الشيء المتكون من المادة والصورة قلت والمشية هي آدم
الاول وحواء هي الجواز وهي كفوه لا تزيد عليه ولا تنقص عنه كما اشرنا اليه فانهم
اقول وذلك لما ورد ان الله سبحانه خلق الف الف عالم والف الف آدم انتم في آخر العوالم
واولئك الادميين وفي بعض الاخبار لم يخلق منها شيء من الطين غيركم واشارت الاخبار
الى ان المراد منها الاطوار والعوالم ويعلم من ذلك ان اول تلك الادميين المشية وحواء
ذلك الادم هو الجواز الامكان بقول مطلق يعني ان ازيد به للمشية الكونية فالمراد
بالجواز المقيد المتساوي وان تفاوتت مراتبه في السبق الا انها يجمعها كلها
الوجود بشرط شيء وقولي وهي كفوه معناه انها لا تزيد عليه ولا تنقص عنه ومعنى
هذا كما تقدم انه لا يكون شيء ممكن لا تتعلق به المشية ولا يكون شيء من المشية لا تتعلق
به مشيته قلت وهذا هو النار المشار اليها في قوله تعالى ولو لم تمسسه نار فكان
الامكان ووقته السرمد اقول هذا في التاويل هو النار المذكور في القران المجيد يعني
ان الحقيقة المحمدية التي هي الزيت في الآية تكاد ان تتجلى في الكون قبل التكوين وذلك
لشدة قابليتها وقربها من مقام المشية فمثل للمشية بالنار وللحقيقة المحمدية ص بالدهن
وللعقل الكلي المتكون من تعلق المشية بالحقيقة المحمدية بالمصباح المتكون من تعلق النار
بالدهن ووقت العقل هو الدهر واما اول فانهما من العقل بل وادي الجرز الذي هما
قبل العقل فعلى احتمال انهما لاحقان بالسرمد لتقدمهما على العقل الذي هو مساوق للاول

الدهر وعلى احتمال انهما من الدهريات لان السرمد انما هو وقت الفعل وهما من المفعولات
لا من الفعل وعلى احتمال انهما برزخ بين السرمد والدهر فيكون وجههما في السرمد
وفعلهما في الدهر قلت هو السرمد كالاطلس للزمان فكما انه ليس يحدد به في مكان
ولا زمان وانما المكان والزمان انتهيا به لم يتخلف احد من هذه الثلثة عن الاخر
وكلما قرب من محدبه من الجسم والزمان والمكان لطف ورق وكلما بعد منه
كثف وغلظ اقول هو اي المشية بالنسبة الى السرمد كالفلك الاطلس بالنسبة الى الزمان
فكما ان محدب الفلك الاطلس ليس في مكان لانه محدد الامكنة والجهات ولا في زمان لان
الزمان لا يكون الا ظرفا له وهذا هو الحق في هذه المسئلة التي تناقلت دونها عقول
الحكماء وانحطت عنها افهام العلماء ولقد كثرت فيها الاقوال واختلفت وتنافرت
فيها الآراء واضطربت والحق هذا وهو ان المكان والزمان ظرفان للجسم وهما
من مشخصاته والمشخصات حدود المهية واجزاء القابلية والحدود والاجزاء مقومات
للشيء فهي جزء مهيته ولا يمكن ان يوجد جسم بلا مكان ولا زمان والامكان بلا
جسم ولا زمان والزمان بلا جسم ولا مكان فكل واحد من الاخيرين مقوم لها يجب بحكم
هذه القواعد الضرورية ان تكون الثلثة متساوقة اذا وجد واحد وجد الاثنان وان
فقد فقدا وهذا معنى قولي وانما المكان والزمان انتهيا به لم يتخلف احد من هذه
الثلثة عن الاخر واعلم ان الاجسام على ثلثة اقسام قسم لطيف جدا لقربه بلطافته
من عالم المثال كمحدب الفلك الاطلس وقسم كثيف جدا كالمركبات السفلية مثل الحجارة
والتراب الكثيف وقسم متوسط بينهما كالافلاك السبعة وحيث كان مشخصات
كل شيء من نوعه في اللطافة والكثافة وكان المكان والزمان من المشخصات
كما تقدم وجب ان يكون مكان محدب محدد الجهات وزمانه المتناهي في اللطف ما يمكن منهما بحيث لا يبقى لهما وجود فيما فوق ذلك وهما في الافلاك الباقية
متوسطان وفي الاجرام السفلية كثيفان غليظان كل شيء منها بحسب ما فيه مشخصاته
وفي دليل الحكمة دليل هذا فان سرعة حركة الفلك الاطلس وتوسط حركة الافلاك
وبطوء المحركات السفلية ذلك ولما فلك الثوابت فبطوء حركته لكثرة تصادم الحركات

السعدية فيه اذ لكل نجم حركة بخصوصه حركة تدوير او حركة حامل والذي يقوى في نفسي
ثبوت افلاك التداوير لها وبهذه النسبة تعتبر المجردات فان الدهر وقتها وهو في الصفا
كما في المحدد والطف منه في النفوس كما في الافلاك السبعة وشدة كثافته وغلظه في الطبائع
وجواهر الهباء وكذا الاجرام السفلية فاذا عرفت هذا في الزمان وفي الدهر فاعلم ان
السرمد ليس فيه تعدد ولا تفاوت فاعتبار التفاوت في النسبة الى وجوه المشية انما هو بتعلقها بمتعلق
على نحو ما ذكرنا وانما ذكرنا هذا التقسيم والتفاوت في الاجسام على جهة الحقيقة لتعرف
هذه النسبة هناك على جهة الاعتبار وقد اشار تعالى الى شدة لطافته في قوله تعالى
يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ولم يكن هذا في سائر الحوادث **قال** كذلك هذه
اي الجواز الراجح كلما قرب من نفسه من الفعل والامكان والسرمد لطف ورق حتى يكاد
يظهر في كل شيء **اقول** يعني هذا الوجود الراجح اعني المشية كلما قرب من نفسه اي من حاق
العلية من الفعل والامكان والسرمد ومن هنا بيانية ان كل واحد من الفعل ومن
الامكان الذي هو مكان الفعل ومن السرمد الذي هو وقت الفعل قرب من نفسه
اي من جهة لحاظ علية لنفسه لطف ورق اي لم يجد نفسه حتى يكاد يختفي عن نفسه
اي لا يشعر بنفسه لكمال فنائه في جهة بقائه ولم يجد نفسه حتى يكاد لا يختفي عن شيء
من اثاره لكمال ظهوره بها لها **قلت** وكلما بعد عن نفسه منها غلظ اي ظهر حتى يكاد يظهر
في المفعولات وحتى يكاد يفقد منها **اقول** وكل واحد من الثلثة بعد عن نفسه اي عن لحاظ
عليته لنفسه منها اي من الثلثة غلظ يعني ظهر حتى يكاد يظهر في المفعولات التي هي
اثاره بالكلية او الجزئية اي الركنية اي حتى يقال ان هذه الاشياء هي ذاته ولاجل
عدم ملاحظة بعض الصوفية كفراوه واصحابه لعليته نفسه قالوا هو اجزاء الاشياء
وركنها الاعظم وان الاشياء مركبة من وجود هو الفعل ومن ماهية هي الحدود والمشخصات
وظهر ايضا حتى يكاد يفقد منها اي لا يكون علة لها وذلك عند عدم ملاحظة عليته
نفسه التي هي عليته لغيره لان عليته لنفسه عين عليته لغيره فاذا لم تلاحظ لم تعرف
المعلولية في المفعولات اذ لا تعرف الا بملاحظة علية العلة **قلت** فالامكان والسرمد
انتهيا به **اقول** يعني انهما انتهيا به وانتهى بهما وانتهى كل واحد منها بالاخرين

قال وكان المحدد والمكان في الزمان وهو المحدد في المكان والزمان والمكان في
المحدد اي كل واحد من الثلثة حاو للاثنين كذلك الفعل والامكان والسرمد كل واحد
منها حاو للاثنين الاخرين وكل واحد منها مستتر بالاخر من الثلثة **اقول** هذه الكلمات
يعلم معناها مما سبق وهو ان كل واحد منها حيث وجد وجد الاخران وحيث فقد
فقد الاخران في الذات والصفات والتاثيرات **قال** الا ان الوجودات الثلثة على
اوضاع ثلثة فالواجب له ذاته ومكانه زمانه **اقول** هذا القسم الاول مما يقال عليه
الوجود وهو الواجب تعالى وهو واحد بكل اعتبار يعني في نفس الامر وفي الواقع وفي التعقل
وفي الاحتمال والامكان والفرض لا كثرة فيه ولا تعدد لا في ذاته ولا في صفاته ولا
شريك له في افعاله ولا في عبادته ذلك التوحيد الخالص الا لله الدين الخالص **قلت** والمكن
الذي هو الوجود نوعه جميع المفعولات مكانه غير زمانه وهما غير ذاته **اقول** ان الاشياء
المخلوقة لا يمكن ان تنفك عن التاليف المقتضي للتعدد والتكثر والمغايرة فمشخصاته
وان كان انما تتعين وتتشخص بها الا انها من حيث انفسها ومن حيث مفهومهما
وقبل التاليف ولو اعتبارا مغايرة له فوجب اعتبار التعدد بينها ليخلص التوحيد للحق
عز سبحانه **قلت** واما الجواز الراجح فمكانه ووقته بالنسبة اليه باعتبار الاتحاد
والمغايرة بين بين ليس على حد الوجوب في الاتحاد ولا على حد الممكن في التعدد هذا با
لنسبة الى نفسه وبالنسبة الى ارتباطه بالممكن فمغايرة مغايرة البسط من مغايرة
الممكن فافهم **اقول** ان الوجود الراجح اعني المشية اذا اعتبر مكانه الذي هو الامكان
ووقته اعني السرمد بالنسبة اليه كانا متحدين معه في نفس الامر وفي الواقع مغايرين
في اعتبار الفؤاد فهو بنسبته الى الوجوب الحق باعتبار عنوانه اي دليله اعني مقاماته التي
لا تعطيل لها في كل مكان من حيث هي عنوان والى الوجود المقيد اعني المفعولات
لنسبة التوسط وذلك باعتبار مدرك الفؤاد فهو بين بين لان الواجب لا يدرك من
عنوانه التعدد والكثرة لا في الواقع ولا في التعقل والممكن يدرك منه التعدد في الطرفين
وهذا الوجود الراجح لا يدرك عنه التعدد في الواقع ويدرك منه في التعقل فهو بين بين
وهذا مرادنا من قولنا ليس على حد الوجوب في الاتحاد ولا على حد الممكن في التعدد وقولي

واما المشية الامكانية فانه وان كان مذكورا بها قبل الكونية الا انه على وجه كلي
لا يختص به بل يصلح له ولغيره كما اذا اخذت مدادا بالقلم لتكتب اسم زيد فقبل الكتابة
لم يكن زيد مذكورا على جهة الخصوص والتعيين بالمداد الذي على القلم لجواز ان تبدو
لك فتكتب اسم عمرو او لا تكتب شيئا فليس مذكورا بمشيتك الامكانية على الحقيقة
قبل ان تكتب الا على جهة الامكان الذي تساوى فيه هو وعمرو وخالد والجبل
والبحر وما اشبه ذلك فقولي لم يكن له ذكر في جميع مراتب الامكان يعني على جهة
الخصوص والتعيين لا مطلقا وقولي فاول ذكره معلوميته في كونه يعني الذكر الخاص
بركما قلنا **قلت** ومثاله فيما يبدو لك ان تفعله فانه لم يكن شيئا قبل ان تذكره فاذا
ذكرته كان ذكرك له اول مراتب وجوداته وهو كونه **اقول** يعني ان الشيء الذي تريد
فعله لم يكن له ذكر منك قبل فعلك وان لم يكن مفعولا لك او انك فعلته قبل
هذا فاذا فعل من الامرين كان عدما قبل فعلك ليس بمذكور فاذا خطر على قلبك فعله
ذكرته وهو معنى انك شئت فعله باول خطوره على قلبك واذا تاكد العزم كانت
الارادة كما يأتي هذا مثال صحيح في حق من تكون منه ارادة وميل للفعل قبل ان يفعل
ويتفكر ويتروى واما الواجب عز وجل لم يكن كذلك لانه تعالى لا يتفكر ولا يهتم ولا
يروى وليس له ميل الى شيء ولا داع يبعثه على الفعل وانما ذلك منه سبحانه فعله
الشيء من غير سبق شيء على فعله فاول ايجاد وجود زيد هو مشيته تعالى لايجاد زيد
لان وجوده اول ما ذكره الله تعالى وهو وجوده **قلت** والثاني الارادة وهي العزيمة
على ما يشاء وهي ثاني ذكره ومعلوميته في عينه ولم يكن له وجود قبله الا الذكر الاول
الذي هو كونه وهو صدور الوجود قبل لزوم للماهية **اقول** هذا القسم الثاني من اقسام
الفعل باعتبار تسميته من حيث متعلقه وهو الارادة التي هي العزيمة على ما يشاء وسمي
الفعل بالارادة اذا كان متعلقا بالعين التي هي انيته وماهيته وهي اي الارادة
ثاني ذكره لان اول ذكره المشية وهذه الرتبة معلوميته في عينه اي انه معلوم بعينه
كما انه في الرتبة الاولى معلوم بكونه وانما قلنا هنا انها ثاني ذكره لان اول ذكره المشية
وفعل المشية الارادة وهي ثاني ذكره وقولي الا الذكر الاول الذي هو كونه يعني ذكره

هذا بالنسبة الى نفسه اي هذا التوسط المذكور هو بالنسبة الى نفسه واما اذا اعتبرنا
ذلك بالنسبة الى ارتباطه اي تعلقه بالممكن المتعدد المتكثر ففيه تغاير وتكثر بحسب
التعلق كما قلنا في التمثيل بحركة يد الكاتب في تعلقها بالحروف المتعددة المتغايرة فتلك الحركة
ولكن ليس مثل تغاير متعلقه لان تعدد متعلقه وتغايره ذاتي وتعدده ليس لذاته وانما
نسب اليه باعتبار المتعلق وهذا معنى قولي فمغايرة مغايرة ابسط من مغايرة الممكن
قلت بعض الفائدة في الاشارة الى تقسيم الفعل في الجملة **اقول** هذه الفائدة معنونة بتقسيم
الفعل لانا لما ذكرنا بعض ما يتعلق ببيانه اقتضى بيانه ذكر تقسيمه الى هذه الاقسام
في التسمية باعتبار متعلقه **قلت** اعلم ان الفعل باعتبار مراتبه عند تعلقه بالمفعول
ينقسم الى اقسام فالاول مراتب المشية وهي الذكر الاول كما قال الرضا عليه السلام ليونس **اقول** الفعل
اذا كان متعلقا بوجود الشيء اعني كونه يسمى مشية لان الوجود هو اول ما يذكر به الشيء
ولهذا قال الرضا عليه السلام ليونس تعلم ما المشية قال لا قال هي الذكر الاول تعلم ما الارادة قال
لا قال هي العزيمة على ما يشاء تعلم ما القدر قال لا قال هي الهندسة ووضع الحدود من البقاء
والفناء الحديث ومعنى كون المشية هي الذكر الاول ان اول ذكر الله تعالى الشيء ان يذكره
بكونه اي بان يوجد كونه وايجاد الكون الذي هو الوجود هو المشية والمراد بالذكر الاول
المعنى المصدري ومعناه الوجود على تاويله بالمفعول وعلى تاويله بالفاعل هو المشية
قلت والمراد ان الشيء قبل المشية لم يكن له ذكر في جميع مراتب الامكان فاول ذكره معلوميته
في كونه **اقول** يعني ان الشيء اذا لم يكن شيئا لم يذكر لانه انما يذكر بانه هو وانه شيء وشيئيته
انما هي بوجوده اذ لا شيئية له لم يوجد فاول ان يكون مذكورا كونه شيئا وهو كونه موجودا
وهو اول ما يذكر به والفعل المتعلق بتكوينه هو المشية فلاجل ذلك قال عليه السلام هي الذكر
الاول يعني اول ما يذكر به فان قلت كيف يكون هذا اول الذكر والشيء مذكور في العلم
قبل ايجاده قلت قد قررنا ان الشيء اول كونه معلوما كونه ممكنا وكونه ممكنا بالمشية
الامكانية فهو مذكور في المشية بما هو شيء بدئي في الامكانية وهو اول ما ذكر بها في الامكان
وفي الكونية اول ما ذكرها في كونه فاذا قيل المشية هي الذكر الاول صدق على الشيئين
الا انه هنا المراد به هو الذكر الاول الخاص المتخصص المتميز وهو لا يتحقق الا في المشية الكونية

الاول ذكره بكونه اى بوجوده قبلُ لزوم للهيئة اذ بعد لزومها تكون العين اى الذات لانها
لا تتحقق الا بالكون واعلم ان الكون لا ينفك عن العين لتلازمهما فى الظهور ولا ما تقدم العدم
الدال على كون الكون سابقا فى التحقق على العين بسبعين سنة ولازما فى الظهور
معنا وقابل **قلت** وبها تلزم للهيئة وبالمشية كانت الارادة لترتبها عليها **اقول** وبها
اى بالارادة تلزم للهيئة للوجود لانها هى المثبتة لها فيه وانما كانت الارادة عن المشية
لان الارادة مترتبة على المشية وذلك لان المشية هى الذكر الاول والارادة هى العزيمة
على ما شاء فتكون مترتبة عليها اى على المشية لان العزيمة على المشية والعزيمة على الشىء
مترتبة على سبق ثبوته **قلت** والثالث القدر وهو الهندسة الايجادية وفيه ايجاد
الحدود من الارزاق والاجال والبقاء والفناء وضبط المقادير والهيئات الدهرية و
الزمانية من الوقت والمحل والكم والكيف والرتبة والجهة والوضع والكتاب والاذن
والاعراض ومقادير الاشعة وجميع النهايات الى الانقطاع وجودا **اقول** هذا هو القسم
الثالث من اقسام الفعل باعتبار تسمية من حيث متعلقه وهو القدر والمراد به فعل الله
المتعلق بالحدود وقولى وهو الهندسة الايجادية الخ كما قال هو فى قول الرضا ع ليونس
فى تفسير القدر بما فسرت بالحدود وعطفت عليها اريد به ما يشملها فان الهندسة هى الحدود
المعنوية والظاهرية كالارزاق من الغذاء والعلوم وتعليم الصناعات والتيسير للاعمال
الصالحات والطالحات والاسباب المؤدية الى حسبها لها وكالاجال الابتدائية والانتهائية
بمعنى ان كل شىء يحدث فله ابتداء متعين وانتهاء مقدر وكالبقاء اى ان كل شىء له بقاء
فى الاكوان مقدر لا يزيد ولا ينقص وكالفناء من الاكوان كذلك وضبط المقادير ايضا كذلك
يعنى انها من التقدير لانها من المشخصات وكالهيئات الدهرية والزمانية كالحركات
والسكنات والاوضاع والنسب وكالحدود الستة اعنى الوقت والمحل والكم والكيف
والرتبة والجهة الخ فان الهيئات الدهرية والزمانية تشمل جميع الحدود والمقادير وانما عطف
عليها تفسيرها او عطف خاص على عام وكالوضع بمعانيه الثلاثة اعنى افتقار الجوهر
الفرد الى الحيز وترتب اجزاء الشىء بعضها على بعض وترتب اجزاء الشىء على غيرها بل على الامور
الخارجة وكالكتاب والمراد ان كل شىء من اسباب كونه وبقائه ووصوله الى ما خلق له

ان تكون جميع احواله واعماله واقواله وحركاته وسكناته مكتوبة فى الكتب الالهية والالواح
السماوية والاجرام السفلية وغير ذلك لاقتضاء الاسباب منها المسببات انها شرط البادى للخلق
بها تكون الاشياء ومنها النهايات التى تكون عن الاشياء مثل الاول ان وجود زيد متوقف
على اثباته فى اللوح المحفوظ وفى الالواح الجزئية وجوده مقتض لايجاد امثاله وصفاته
فى وجه اللوح ووجه الالواح فلو لم يقتض وجوده ذلك لم تقتض كتابته فى اللوح المحفوظ
وجوده لان المقتضى من نوع واحد وان اختلف فى الشدة والضعف وكالاذن يعنى ان كل
شئ لا يخرج من الامكان الى الاكوان ومن الحركة الى السكون ومن السكون الى الحركة ومن حال
الى حال ومن الاكوان الى الامكان بمعنى انه ينتقل من شئ الى شئ بل ولا يبقى على حال الا باذن الله
سبحانه وكالاعراض يعنى ان كل شئ جميع ما ينسب اليه من الاعراض بجميع ما يراد منها من
~~مشخصاته ومعيناته وكذلك ما لحق تلك الاعراض من الاعراض بجميع ما يراد منها من مشخصاته~~
ومعيناته وكذلك ما لحق تلك الاعراض من الاعراض ولواحق الاعراض مثل الحركة وسرعة
الحركة وشدة السرعة وهكذا وكذا مقادير الاشعة واشعة الاشعة وهكذا الى
ان تنتهى وجود لها وهو قولنا ومقادير الاشعة وجميع النهايات الى الانقطاع وجودا الى
وجودات الشئ الذاتية والعرضية اللاحقة له واللاحقة للاحقة له وكل ذلك من احكام التقدير
ومتعلقاته وما يتعلق به من الفعل يسمى قدرا **قلت** وفى هذا اول العقد للخلق الثانى وبدء
السعادة والشقاوة وبالارادة كان القدر لترتبه عليها **اقول** فى هذا القسم اعنى القدر من اقسام
الفعل اول يعنى ان الصانع اذا اراد ان يصنع شيئا لا بد له من مادة ليصنع الشئ منها
غير الله سبحانه بأخذ مادة مطلوبة مما صنع الله عز وجل وما الله سبحانه فلم يكن عنده
فى ملكه شئ الا ما صنعه فاذا اراد ان يخلق خلقا خلق مادة ذلك المخلوق وصنعه من تلك
المادة كالكاتب يصنع المداد اولا ثم يكتب منه ما شاء فالخلق الاول هو صنع المادة والخلق
الثانى هو الصنع من تلك المادة كما مثلنا فالمداد هو الخلق الاول والكتابة هو الخلق وهذا الثانى
بأخذ حصة من المادة وتقديرها على حسب ما يريد فالتقدير هو الخلق الثانى وفيه السعادة
والشقاوة مثل الخشب الذى هو الخلق الاول ليس فيه سعادة ولا شقاوة فاذا عمل منه
بابا او سريرا او صنما تثبت بها السعادة والشقاوة فى الخلق الثانى لانه محل التصوير والصورة

هي الآثم التي تبعد من كان القدر ماخوذ من حديث الكاظم ع كما في الكافي وانما كان القدر
بالارادة لانها هي صنع للمادة التي يتوقف التقدير عليها ولهذا قلنا الترتبة اي لترتيب
القدر على الارادة **قلت** وهذه الاشياء المذكورة تجري في الخلق الاول على نحو اشرف وانما
ذكرت هنا لانه محل الهندسة وهناك محل البساطة **اقول** يعني ان هذه الامور المذكورة اعني
ايجاد الكون والعين الذي هو الخلق الاول وايجاد الحدود والهندسة الذي هو الخلق الثاني
وما بينهما من المراتب او التفصيل تجري في الخلق الاول ايجاد الكون والعين فانا امتثالا لقول الصادق
الصادق ع لا يكون شيء ولا في السماء الا بسبعة بمشية وارادة وقدر وقضاء واذن واجل وكتاب
فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة فقد كفر او فقد اشرك على اختلاف الروايتين وكذا في قوله
نقض بالضاد المعجمة والمهملة على اختلاف الروايتين وظاهر الروايات ان المراد به الشيء هنا هو
المفعولات من الغيب والشهادة فانا نقول انه ايضا جار في الافعال لعموم الشيئية والاشتراك
الكل في مقتضيات الحكم به فلا فرق في ذلك بين الافعال والمفعولات بل كل تلك الامور السبعة
تجري في كل شيء من الحوادث في كل شيء بحسبه فالاشرف والابسط تكون فيه بنحو اشرف وابسط
ثم هي في الخلق الثاني اظهر ولما في الخلق الاول خفية فلاجل ذلك ذكرتها في الخلق الثاني ولهذا
قلت وانما ذكرت اي في الخلق الثاني لانه محل الهندسة اي الحدود والمقادير وهناك يعني الخلق
الاول محل البساطة **قلت** والرابع القضاء وهو اتمام ما قدر وتركيبه على النظم الطبيعي
فالقدر كتقدير النجار السرير للطول والعرض والهيئة والقضاء تركيبها سريرا **اقول** الرابع
من الاقسام القضاء وهو اتمام ما قدر يعني ان الصانع اذا اخذ حصة من المادة وقدرها
على ما يريد قضاها اي اتمها على الصورة المرادة كالنجار اذا اخذ شيئا من الخشب وقدره
على هيئة السرير من طول وعرض نظمه واتمه وهو معنى انه قضاه كما قال عز من قائل فقضاهن
سبع سموات الاية **قلت** والخامس الامضاء وهو لازم للقضاء وهو اظهاره مبين
العلل وشروح الاسباب لاجتماع مراتب التعريف لاثار الصفات الفعلية الالهية
فيه **اقول** الخامس من الاقسام المذكورة الامضاء وهو في الغالب لازم للقضاء بمعنى لا ينفك
عن القضاء ولذا ورد اذا قضاه فقد امضاه لان الشيء اذا تم كان في الغالب لا تعرض
له موانع الامضاء من جهة ان القضاء والاتمام انما يكون من الفاعل لامضائه وقل

ان تكون الحكمة مقتضية لعدم اتمامه خاصة ثم يبدو له محوه نعم من جهة انه بالاتمام لا يخرج
عن الامكان للمحو والتغيير والتبدل بل جاز عليه ذلك فربما جرت عليه المشية بالتغيير فلذا
قلنا في الغالب ومعنى الامضاء اظهار الشيء تاما ومعنى تمام اشتماله على جميع ماله وترتب
عليه ومن ذلك كونه مبين العلل مشروح الاسباب ليكون دليلا ولو لا علية ولم
تظهر منه اثار المصنوعية لم يكن دليلا ولو لم تبد منه ظلمة الانية لم يستدل عليه
ولذا لم يعرف منه الجهتان لم يحسن ايجاده الذي يتوقف الامضاء عليه فلذا قلنا مبين
العلل مشروح الاسباب لاجتماع مراتب التعريف يعني انه انما خلق ليعرف صانعه ويعرف
به صانعه سبحانه فخلقه تعريف من الصانع سبحانه له والغرض في جميع مراتب وجوده كما
الكون والعين والقدر والقضاء فانها او مراتب التعريف والتعرف فيهما اجتمعت
في رتبة الامضاء لانه انما يكون بعد التمام فيجب ان يكون مبين العلل مشروح الاسباب
ان لا تقصر رتبته للتعرف والتعريف بعده وهو فطلي لاثار الصفات الفعلية ومعنى
ان الاثار هي ايات التعريف وهي امثال الصفات لا اثار الذات كما توهمه بعضهم فان الذات
لا اثار لها وانما الاثار لافعالها وانما قلنا الصفات الفعلية لان الاثار التي هي الايات
انما هي ايات للصفات التي هي جهة المعرفة وليست ايات للاسماء ولا للذات لان الاسماء
لا تفيد المعرفة وانما تفيد التعيين متصل في جمع التشبيه والتعدد والحدوث والتركيب كذلك
الذات انه لا ايات لها الا باعتبار افعالها وقولي فيه اي في الامضاء لانتهاء كل الاثار و
التعريف اليه **قلت** فالاربع المراتب الاول هي الاركان للفعل والخامس بيانها **اقول** يعني ان
للمشية والارادة والقدر والقضاء هي اركان الفعل الذي يتم به المفعول باعتبار تعلقها
كما قلنا سابقا فبالمشية كونه وبالارادة عينه وبالقدر حدوده وبالقضاء اتمامه فهذه
الاقسام وان كانت واحدة باعتبار ذات الفعل لكونها لكنها باعتبار متعلقها لها
اربعة وهي اركان الفعل اي لفعل المفعول الذي به يتم والامضاء الذي هو الخامس
بيانها كما تقدم لاجتماع مراتب التعريف لاثار الصفات الفعلية الالهية فيه **قلت**
وبالقدر كان القضاء وبالقضاء كان الامضاء **اقول** هذا ماخوذ من حديث الكاظم ع
في قوله فبالمشية كانت الارادة وبالارادة كان القدر الخ بعضه صريح وبعضه في ضمنه

قلت هذه الاربعة هي صبح الازل اقول في هذه الاربعة انما كانت اربعة مع انه واحد
لان تعدده في الاسماء انما هو باعتبار متعلقه قلت والنور الذي اشرق من صبح الازل
اربعة انوار هي العرش الذي استوى عليه الرحمن برحمانيته التي هي هذه الاربع المراتب
من الفعل اقول النور الذي اشرق من صبح الازل ماخوذ من قول علي ع لكميل ومعنى ذلك
ان الذي اشرق من المشية وهو نور واحد وهو الوجود وهي الحقيقة المحمدية ص وهو الا
الآلة بعد ارتباط القابليات به كان اربعة انوار وهذا الانقسام من حكم الحكيم عز وجل
بمقتضى القابليات وهذه الانوار هي مجموع صفات الرحمانية الذي استوى بها الرحمن
عز وجل على عرشه اي ظهر بها يعني اظهر آثار سلطانه وقدرته فيها وبها وبها اعطى كل
ذي حق حقه بمقتضى قابليته وانما كانت اربعة لان مقتضى قابليات الوجودات
الكونية اربعة الخلق والرزق والموت والحيوة كما قال عز من قائل الله الذي خلقكم
ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم وهذه الانوار الاربعة هي العرش فهي اركانه فهو مركب منها
فهي العرش وبها ظهر على العرش وبها ظهر على العرش او العرش له اطلاقات وهذا احدها
وقوله التي هي هذه المراتب الاربع من الفعل اريد به ان المراتب الاربع من الفعل التي
ذكرناها انما تعددت باعتبار متعلقاتها الا انها بلحاظ تعددها التعدد متعلقاتها
صدر عن كل واحد منها نور وتلك الانوار الصادرة المتعددة باعتبار قابلياتها هي
هذه الاربعة الانوار التي هي مجموع العرش وان كان العرش يعني ان العرش مركب منها
وينقسم اليها قلت فالنور الذي المشرق عن المرتبة الاولى هو ركن العرش الايمن الاعلى و
هو النور الابيض اقول الاول من الانوار الاربعة المشرقة من صبح الازل النور الابيض وهو
المشار اليه في اية النور مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح الاية وهو العقل الكلي
عقل الكل كما في الاخبار وكلام الحكماء وهو القلم وهو اول الموجودات المقيدة وهو النور الابيض
ومنه ضوء النهار وعنه تصدر الارزاق بواسطة ميكائيل لان ميكائيل يستمد منه
في ايصال الارزاق الى المستحقين وطبعه بارد رطب وهو الركن الايمن الاعلى يعني
الاول الباطن وهو اثر المشية من اقسام الفعل قلت والنور المشرق عن المرتبة الثانية
هو ركن العرش الايمن الاسفل وهو النور الاصفر اقول هذا النور الثاني المشرق عن المرتبة

الثانية

الثانية اعني الارادة التي هي منشاء العين وتمام الخلق الاول وهو الروح المحمدي ص
ومن نوره خلقت البراق وهو النور الاصفر قال ع الورد الاصفر من عرق البراق وهو
الركن الايمن اي الاول الاضافي الاسفل اي الباطن الاضافي لانه تحت النور الاول و
ظاهره وعنه اصفرت كل صفرة فيما دونه وعنه تصدر الحيوة لكل حي بواسطة اسرافيل
لان اسرافيل يستمد منه الحيوة به يفيض الحيوة على ذوات النفوس والارواح وطبعه حار
رطب وهو اثر الارادة من اقسام الفعل قلت والنور المشرق عن المرتبة الثالثة هو
ركن العرش الايسر الاعلى وهو النور الاخضر اقول هذا هو النور الثالث المشرق
من الفعل اعني القدر وهو ركن العرش الايسر اي الظاهر الاعلى اي الباطن الاضافي وهو
النور الاخضر الذي اخضرت منه كل خضرة فيما دونه وهو النفس الكلية واللوح المحفوظ
وعنه تصدر الموت كل ذي روح بواسطة عزرائيل لانه يستمد منه للموت وطبعه
بارد يابس وهو اثر القدر من اقسام الفعل قلت والنور المشرق عن المرتبة الرابعة هو ركن
العرش الايسر الاسفل وهو النور الاحمر اقول هذا هو الرابع وهو النور المشرق عن المرتبة
الرابعة من الفعل اعني القضا وهو النور الاحمر الذي احمرت منه كل حمرة فيما دونه
وهو الطبيعة الكلية وعنه تصدر الخلق بواسطة جبرئيل لان جبرئيل يستمد منه في ايجاد
الاشياء وطبعه حار يابس قال ع الورد الاحمر من عرق جبرئيل وهو ركن العرش الايسر
الاسفل اي اخرها اعني الاركان وظاهرها وهو اثر القضاء من اقسام الفعل قلت فالبياض
من المشية لكمال البساطة اقول انما كان النور المشرق عن المشية ابيض لكمال بساطتها
وهذا النور اثر بسيط فيكون بسيطا والبساطة تقتضي البياض كما ان التركيب يقتضي السواد
وانما قلنا لكمال البساطة لان جميع الاقسام كلها بسيطة الا ان المشية هو اول الاقسام ذكرا
والايجاد فلذلك تكون كاملا في البساطة الملحقة من الترتيب على الغير واعلم ان العلماء اختلفوا
في البياض هل هو لون ام لا فقيل انه لون ويدل عليه ما روي عن علي بن الحسين ع
قال وهو نور ابيض منه البياض الحديث فلو لم يكن لونا لما قال ع ابيض البياض اذ قوله
ابيض البياض دليل على ان البياض له صبغة صابغة من مادة البساطة وقيل انه ليس
لونا ويدل عليه الرواية الاخرى عنه ع قوله منه البياض ومنه ضوء النهار فقوله

وجوده مترتبا على غيره بخلاف باقي الاقسام
فان كل منها مترتب على ما قبله فلا يكون
ع

منه البياض يدل على انه صفة الوجود الذاتية اذ مقتضا البياض لبساطته والحاصل
انه على كل تقدير مقتضا ثر البساطه قلت والصفرة من الارادة لزيادة الحرارة في البياض
اقول انما كان النور الصادر عن الارادة اصفر لان المشية لما كان الصادر عنها ابيض
وكانت الارادة التي تاكيد المشية زيادة طلب وميل وهو يقتضي الحرارة زيادة على المشية
وكانت الارادة متعلقة بمتعلق المشية الذي هو قبل تعلقها بدا بيض الحقت الارادة
حرارتها على ذلك البياض الذي قلنا ان طبيعته بارد رطب كان اصفر لانقلاب برودته
الى الحرارة فكان حارا رطبا ولون الحار الرطب في الكلي اصفر لانه طبع الخبوغ وهو معنى
قولي لزيادة الحرارة في البياض قلت والخضرة من القدرة لاختلاط سواد الكثرة من اثر القدر
بصفرة اثر الارادة اقول انما كان النور الصادر عن القدر اخضر لان القدر تصدر
عنه الحدود والهيئات وهي كثرة والكثرة سواد كما ان البساطة بياض فلما كانت
متعلقة بذلك الاصفر لان التقدير فيه لجتمع السواد والصفرة والخضرة تركب منهما
وهو معنى قولنا لاختلاط سواد الكثرة من اثر القدر بصفرة اثر الارادة يعني كما ذكرنا
قبل ذلك قلت والحمرة من القضاء لاجتماع بياض المشية بصفرة الارادة في حرارة حكم
القضاء بالامضاء اقول انما كان النور الصادر عن القضاء احمر لانه مركب لجمعهما الحرارة
حكم القضاء بالامضاء وهو حتم التكوين اذا اجتمعت الصفرة بالبياض في حرارة معتدلة
حصلت الحمرة من الجزئين اعني البياض والصفرة كالزنجفر فانه مركب من الزيبق الابيض
والكبريت الاصفر يوضعان بعد مزج بعضهما ببعض في نار معتدلة الليث شديدة
فيتكون منهما الزنجفر الاحمر وهو تكون طبيعي والعرش مركب من هذه الاربعة الانوار
التي دار عليها الوجود فليس شيء في الاكوان ذاتا او صفة غيب او شهادة الا وهو
متقوم لهذه الاربعة قلت ثم اعلم انه اذا اطلق خلق قد يراد به جميع المراتب اصطلاحا
لغة اقول لما ذكرت تقسيم الفعل باعتبار متعلقه ذكرت هنا جواز استعمال بعضها مكان
بعض فقد يطلق خلق الذي هو معنى شاء الكون ويراد منه معنى برء الذي هو معنى
اراد ومعنى صور الذي هو معنى قدر وهكذا وذلك جائز بحسب اللغة الظاهرة
المعروفة بين الناس وكثيرا ما يخاطب اهل الشرع المكلفين بهذا لانهم لا يعرفون الا ما هو

من النور الاصفر الصادر
عن الارادة ومن بياض
النور الصادر من المشية
فهو مركب

لغتهم

لغتهم ومصطلحهم وقد قال الواعم انا لا نخاطب الناس الا بما يعرفون نعم لو اجتمعت الافعال المختلفة
باعتبار متعلقاتها لزم ان يراد كل فعل ما يخصه باعتبار متعلقه كما قلت واذا قيل
خلق وبرء وصور فخلق بمعنى شاء اي اوجد الكون اي الوجود وبرء بمعنى اراد اي اوجد
العين اي المهية بالوجود وصور بمعنى قدر اي اوجد الحدود اقول اذا اجتمعت الافعال
دل كل فعل منها على ارادة ما يخصه دون ما يصدق عليه لغة فاذا قيل خلق بمعنى
شاء وبرء بمعنى اراد وصور بمعنى قدر قال الله سبحانه هو الله الخالق البارئ المصور
رتب الاسماء الثلاثة على معانيها المختصة بها مع الاجتماع والا لما دلت عليها
لانها اذا اصلحت لها ولغيرها في الافتراق والاجتماع كانت الثلاثة مترادفة مع انها
مختلفة بالمفاهيم فاذا دلت على معانيها المختصة بها كانت بمعاني افعال تلك المعاني
اي فخلق مع الاجتماع في الاية بمعنى شاء الذي هو الذكر الاول وفيه اوجد الكون
اي الوجود الذي هو المادة الاولى عندنا وبرء مع الاجتماع بمعنى اراد وفيه اوجد
العين اعني المهية الاولى يعني بالمعنى الاول المتقدم فانا قلنا ان الوجود بالمعنى
الاول هو المادة الاولى المسماة في الاجسام مثل الخشب المركب من العناصر الاربعة والمهية
الاولى بالمعنى الاول هي الصورة النوعية وهي انفعال المادة وهي اي المهية الاولى
في مثل الخشب الصورة الخشبية واذا قلنا الوجود والمهية بالمعنى الثاني نريد بالوجود الشيء
الموجود من حيث هو اثر فعل الله ونريد بالمهية الشيء الموجود من حيث هو هو فهذا اردنا
في الوجود والمهية بالمعنى الثاني فتدبر له فربما ذكر ذلك في موضع لا نبينه فلا
تغفل وصور مع الاجتماع بمعنى قدر وفيه اوجد الحدود والهيئات الذاتية والعرضية
العينية والمعنوية قلت وقال الله تعالى الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى
اي خلق كونه اي وجوده فسوى عينه بمعنى سوى مهيته لوجوده اي جعل فيه ما اذا
سئل اجاب اقول هذا معنى ما تقدم وهو مع ملاحظة ما تقدم لا يحتاج الى البيان
قلت وانما جيء بالفاء في عطف التسوية دون الواو لما بينهما من الملازمة كما ذكر
وهذا في الخلق الاول اقول هذا جواب عن سؤال مقدر بان قيل لم اتى بالفاء في عطف
سوى على خلق وفي عطف هدى على قدر دون الواو ولم يؤت بالفاء في عطف قدر

قدر على انها الذي خلق والجواب انما جئ بالفاء في عطف التسوية في قوله فسوى لما بين
خلق وسوى من الملازمة لان خلق اثره الوجود وسوى اثره المهية اى العين ولا يتحقق
في الظهور احدهما بدون الآخر فلأجل عدم انفكاك احدهما عن الآخر وتلازمهما اتى بالفاء
الدالة على الترتيب لان سوى مترتب على خلق وعلى عدم المهلة لتلازمهما وخلق
فسوى يقع في ايجاد المادة والصورة النوعية وهو مولانا وهذا في الخلق الاول قلت والذى
قدر فهدى اى وضع حدوده المتقدم ذكرها وهو الخلق الثاني اقول قوله تعالى والذى
قدر اى اوجد حدوده الى تعيينه التشخص وتميزه بمشخصاته التي هي تلك الحدود المتقدم
ذكرها من الامور الستة والوضع والاجل والكتاب والاذن وقوله تعالى فهدى في
تقديره لانه لما جرى تقديره على ما يقتضي الهداية لان تقديره على نوع التعريف بمقتضى
الهداية بيان طريق الخير والشر فاما من قبل طريق الخير فلامتثاله مقتضى التقدير وكان
بالتقدير سالكا طريق الخير واما من ترك امتثال مقتضى التقدير بعد التعريف جرى
له التقدير بمشخصات انكاره بعد الهداية الى طريق الاجابة فكان بالتقدير الجاري
على حسب قبوله سالكا طريق الشر فقد هدى الخير بتقديره وانما ضل من ضل بتركه
مقتضى التقدير بعد البيان واليه الاشارة بقوله تعالى ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى وقوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى
يتبين لهم ما يتقون فابان سبحانه بان الهداية في تقديره وهي تقتضي بيان طريق
الخير والشر ليكون المكلف مختارا بتمكينه من فعل الطاعة وفعل المعصية وذلك البيان
والتعريف في هذا التقدير فهما متساوقان في الظهور وان كان التقدير سابقا في الذات
ولاجل هذا عطف بالفاء المفيدة للترتيب بلا مهلة والتقدير اول الخلق الثاني وتمامه
في القضاء وكماله بالامضاء قلت فهدى اى دل على سبيل الهدى وعطف بالفاء لان
القدر بالسعادة والشقاوة اقول هدى اى دل على سبيل الهدى الخ كما ذكرنا معناه
قبل هذا قلت فيه دل على الهدى فهما متساوقان في الوجود وان كان الهداية مغايرة
ومتاخرة في الذات فعطف بالفاء اقول فقد تقدم ايضا بيان مفصلا هذه الكلمات قلت ثم ان
مراتب الفعل بجميعها اختراع وابتداع اقول معنى هذين اللفظين قيل واحد وهو ايجاد

لا من شئ قبله ليس بمحدث وقيل اخترع الشئ لا من شئ وابتدعه لا لشئ وهما مترادفان
وقيل الاختراع للكون والابتداع للعين فمعنى الاول شاء ومعنى الثاني اراد وعلى
تمام ما نريد بيانه منها ان شاء الله تعالى قلت وقد يطلق احدهما على الآخر كالمشية
والارادة وكالفقير والمسكين في باب الصدقات وكالجار والمجرور عند النحاة فان
افترقا اجتمعا فاذا قيل لك اعط الفقير خمسة دنانير لم يجب عليك التفرقة وكذا اعط المسكين
ففي الحالين ايهما اعطيت كفاك فاذا قلت زيد في الدار فان قلت زيد مبتدأ والجار
خبره او المجرور خبر صح وتقول اخترع اى ابتدع وبالعكس وشاء اى اراد وبالعكس
واذا اجتمعا افترقا تقول اخترع وابتدع اى اخترع لا من شئ وابتدع لا لشئ واخترع
الكون وابتدع العين وتقول شاء الكون واراد العين فاخترع بمعنى شاء لا من
شئ وابتدع بمعنى اراد لا لشئ فاذا قيل اعط الفقير خمسة دنانير والمسكين اربعة
دنانير وجبت التفرقة وبيان ذلك في الفقه والاصح عندي ان المسكين اسوء
حالا واذا قيل الجار والمجرور فرق بينهما وهو ظاهر اقول ان هذا الكلام كله ظاهر
لان المطلوب من هذا الشرح هو بيان المشكل وفتح المغلق لا التفريع على ما ذكر ولا
تاسيس ما لم يذكر وتكثير التمثيل وتكرير القيل مبالغة في البيان قلت واعلم انه
قيل ان الاختراع لغة لغات والابداع ابداعات اقول هذا قول علماء الجفر ولهم على هذا
التقسيم تفاريع واحكام يذكرونها في كتبهم لانه راجع الى فعلية الحروف والحروف
عندنا ما كان معنويا فهو قسمان قسم هو وجوه المشية والارادة والقدر والقضا
وهي بلا شك افعال حقيقية جزئية وقسم هو مفعول وهو فعل كالعقول
والنفوس والملائكة فانها من المفعولات وبها يفعل الله سبحانه ما يترتب
عليها وما تكون علا له واسبابا لايجاد مواده او صورة الجنسية او النوعية
او الشخصية او لها معا فهي من هذه الجهة افعاله تعالى او محال افعاله او وسايط
افعاله كما قال امير المؤمنين عم والقى في هويتها مثاله فاظهر عنها افعاله الحديث
يعني عم النفوس ونفوس الملائكة وما كان لفظيا فهي افعال ظاهرية كما روي عن الرضا
وجعلها فعلا منه والارادة بقوله للشئ كن فيكون فعله ولكنه متضمن للفعل الا

الايجاد صنع وهو في الحقيقة غير اللفظ الا انه لما كان الظاهر اذا تم اقتضى وجود الباطن
وتعلقه به كالجسم للانسان اذا تمت خلقته من الآت الروح وما يتوقف عليها
حتى ظاهره ظاهره كالثمر اقتضى وجود الروح وتعلقها به كانت الحروف اذا رتبت
على نظمها الطبيعي من المناسبات الذاتية بين بعضها بعضا في الصور والعدد
والطبايع والنواصي والتباغض والنظاير ونظاير والقوى وما اشبه ذلك كا
لترفع والتنزل والتبديل والتوليد من بعضها والقلب والطمس والفتح والحركات و
التفخيم والترقيق والشدة واللين والتوسط والجهر والهمس والقلقلة وما اشبه ذلك
مما يذكرونه في كتبهم اقتضت وجود اضافها الباطنة والصنعية وتعلقها بها
وارتباطها بما عملت له حتى تظهر اثارها على اكمل وجه واسرع وقت فلاجل ذلك
اجروا عليها الحكم الاختراع والابداع وصفاتهما فقسموا الاختراع والابداع بحيثا
التوليد والتاثير الى قسمين كما سمعت وتفصيل ذلك عندهم مذكور في كتبهم وانما
ذكرت الاشارة الى ذلك لاجل بيان انها عند اهل العصمة ع قد تنسب اليها افعال الله
سبحانه قلت فالاختراع الاول المشية وهو خلق ساكن لا يدرك بالسكون اقول هذا
مركب من المستفاد من كلام الائمة ع ومن اصطلاح علماء الحروف لان المقصود بيان
الفعل على سبيل الاشارة بما يصلح على القولين واما فسرت المشية التي جعلتها
عبارة عن الاختراع الاول بانه خلق ساكن لا يدرك بالسكون مع ان هذا وارد في
وصف القسم الثاني الذي هو الابداع كما هو مروي عن الرضا ع لان هذا الوصف
جار لمطلق الفعل الشامل للقسمين لان المراد بهذا الوصف يعني الفعل مخلوق بنفسه
قد اقامه الله سبحانه بنفسه فاستقلاله بنفسه وتمامه بنفسه عبارة عن كونه
ساكنا اي ليس محتاجا في ايجاده الى فعل اخر يكون محدثا به بل هو محدث بنفسه فهو اذن
ساكن وهذا المعنى لا يعرف بالسكون الذي هو ضد الحركة لان هذا هو والحركة محدثان
به فلا يجريان عليه ولا يتصف بهما قلت والاختراع الثاني الالف من الحروف اقول
يحتمل انهم ارادوا بالالف الالف المطلقة الشاملة للينة والمتحركة كما هو مختار الجوهري
في الصحاح فيكون تعداد الحروف على هذا جاريا على ما ذكره اهل الهجاء من عدهم الحروف تسعة

وعشرين يجعل لام الف بعد الهاء وقبل الياء في ترتيبهم حرفا فيقولون ك ل م ن و هـ
لا ي وهذا اخر التسعة والعشرين واولها ا ب ت ث ج ح خ الخ فيجعلون الالف
اللينة من جملة الحروف وذكر بعض اهل الجفر وعدهما واحدا وكذا بعض علماء
اهل التجويد ويحتمل انهم ارادوا بها الالف المتحركة التي هي اول الحروف المسماة بالهمزة
وهي اول الحروف مما يلي الجوف واما الالف اللينة فليست من ساير الحروف وانما هي ام
الحروف وهيولى جميعها وهي تمتد من الجوف الى الهواء وليس لها مخرج كساير الحروف
وجميع الحروف شعب منها ويشار بها الى النفس الرحماني الذي هو اول صادر
عن الفعل او الى الفعل الذي برزت الاشياء على صفاته والمتحركة يشيرون بها
الى العقل الكلي الذي هو اول الحروف الكونية بحكم ان التدويني مطابق للتكويني
وهذا هو المشهور بين اهل العلم فعلى هذا تكون الالف المتحركة اعني الهمزة هي
الاختراع الثاني لانه مخترع بالاختراع الاول الذي هو المشية في الخلق التدويني
كما ان العقل الكلي هو الاختراع الثاني في الخلق التكويني وهو مخترع بالمشية
في الخلق التكويني وبالالف المتحركة اخترعت الباء لانها تكريره بمعنى انها انبساط
الالف اللينة بعد امتدادها فيه اخترعت الباء كما ان بالعقل اخترعت النفس الكلية
لانها تنزله فهو الاختراع الثاني المعنوي والالف اللينة هي الاختراع الثاني
اللفظي فالباء مركبة من انبساط الالف المتحركة بعد قيامها فلذا كان عدد الباء اثنين
اشارة الى الرتبتين والنفس مركبة من انبساط العقل بكثرة الصور من معانيه
بعد وحدته كذلك فالاختراع الاول هو المشية به اخترعت الالف المتحركة التي يشار
بها الى العقل الكلي والاختراع الثاني هو الالف المتحركة المشار بها الى العقل الكلي
بها اخترعت الباء المشار بها الى النفس الكلية لانها اخترعت بالعقل الكلي وهذه
النفس هي اللوح المحفوظ وروي عن النبي ص انه قال ظهرت الموجودات من باء بسم الله
الرحمن الرحيم واعلم ان الالف اللينة صورة بلا حركة والالف المتحركة حركة بلا
صورة ولما كانت الحروف اللفظية الفاظا وارادوا تسميتها ليتميز بعضها عن بعض
والاسماء ايضا الفاظ وقد اقتضت الحكمة ان تكون بين الالفاظ ومعانيها مناسبة

ذاتية كما هو الاصح فى المشية لان الاسم ظاهر المسمى وصفته ولانه ابلغ فى التميز
لعلامة التى هى الاسم مع قدرة الواضع سبحانه على ذلك ولان الاكمل فعلامه مع امكا
نقص فى الصنع ولا يجوز عليه سبحانه وجب ان يجعل المسمى فى الاسم انه لا يمكن المنا
الذاتية بينهما اذا كانا من نوع واحد وهما لبسيط لكن جعله فى الاسم ابلغ من المنا
الذاتية فى الدلالة وانما جعل فى اول الاسم لانه المسمى وله رتبة الموصوفية ولاسم
رتبة الصفة والموصوف مقدم فى الرتبة والوجود على الصفة ولما ارادوا التسمية
الالف اللينة على القاعدة المذكورة وهى صورة لا حركة لها استعاروا لها الالف المتحركة
وهى حركة لئلا يلزم الابتداء بالساكن فجعلت على الالف اللينة فقيل الف ولما ارادوا
تسمية من الالف المتحركة لم يبق لها شئ لانها هى حركة وقد اخذت اللينة فقيل الف
ولما فاستعاروا لها الهاء لانها اقرب الحروف اليها فى المخرج كما استعاروا للالف اللينة
تلك الحركة التى تسمى بالالف المتحركة لانها اولى من الحروف عنها وهذه الالف المتحركة
قد قلنا انها حركة بحت ولا صورة لها واذا ارادوا كتابتها استعاروا الالف اللينة
لها فى مقابلة استعارتها لها فى التسمية ولما كانت كل واحدة من الالف المتحركة والالف
اللينة يحتاج الى الثانية فى حالة الطلق احديهما على الاخرى وسميا باسم واحد كما
قال الجوهرى فى الصحاح لاشتراكهما فى الصورة النقشية وكما قاله اهل الجفر لاشتراكهما
فى العدد قلت والابداع الاول الارادة وهو خلق ساكن لا يدرك بالسكون اقول هو
فعل الله وهو الارادة على فرض ان بينه وبين الاختراع فرقا وان الاختراع هو المشية
واما انه خلق ساكن لا يدرك بالسكون فمعناه ما ذكرنا فى الاختراع وقد تقدم ذكر
الاحتمالات فى انه هل هو الاختراع او ان الاختراع خلق الشئ لا من شئ والابداع خلقه
لا لشئ او ان الاختراع خلق الكون والابداع خلق العين كما قلنا فى المشية والارادة
لانهما هما قلت والابداع الثانى الباء من الحروف اقول هذا الاصطلاح ذكره علماء
على الاحتمال الاخير وهو ان الاختراع خلق الكون والابداع خلق العين ارتباطا بحركة
الباء التى هى اللوح المحفوظ للمبدع بالابداع بواسطة الالف المتحركة التى هى العقل الكلى
ابداعا لما دونه من الحروف الكونية مع انه مبدع تابع للاختراع بواسطة العقل الكلى

الابداع

الجفر ابداع

للادريس الحروف الثلاثة كان اللوح المحفوظ

قلت ومنا

قلت وذلك لان الابداع والاختراع اول ما خلق الله خلق بنفسه ثم خلق الحروف
بالابداع وجعلها فعلا منه وبقول الشئ كن فيكون اقول انما قلنا ان الالف مخترع
بالاختراع وهو اى الالف اختراع ايضا وقلنا ان الباء مبدعة بالابداع وهى ابداع
ثان لقول الرضا على ما ذكره عمران الصابى كما نقلته بالمعنى وهو قوله لان الا
بداع والاختراع اول ما خلق الله خلقه بنفسه ثم خلق الحروف بالابداع وجعلها
فعلا منه بقول للشئ كن قلت فيشار بالكاف الى الاختراع اى المشية وهى الكاف
المستديرة على نفسها لانها منشاء الكون وبالنون الى الابداع اى الارادة لانها
منشاء العين اقول هذا تفريع على ان الحروف اللفظية مظاهر للحروف الكونية
وانها مواد افعاله اللفظية المتضمنة لافعاله المعنوية فيشار بالكاف الى الاخ
تراع اى المشية آه بناء على الاحتمال الاخير ومعناه ظاهر قلت وبين هذين
الحرفين حرف حذف للاعلال هو ثابت باطنا وان خفى ظاهرا للاشارة الى بيان المراد
منه وهو الماء الذى جعل منه كل شئ حى اقول بين الكاف والنون من كن حرف
حذف للاعلال وهو التقاء الساكنين لان النون آخر الامر فلما بنيت على السكون
التقى الساكنان الواو والنون فحذف الواو لانه حرف العلة وهذا المحذوف اعنى
الواو عددها ستة اشارة الى الستة الايام وهى الامور التى هى اصل الحدود
وهى المذكورة سابقا الكم والكيف والمكان والوقت والرتبة والجهة وما يتبعها
لاحقها داخل فى ضمنها كما تدخل احوال الانسان فى تخلقه فى الستة الايام من اطوار
ما بين كل يومين مثال الستة الايام فى تخلق الانسان يوم الاحد وهو يوم النطفة
ويوم الاثنين وهو يوم العلقة ويوم الثلثا وهو يوم للمضغة ويوم الاربعا
وهو يوم العظام ويوم الخميس وهو يوم تكسى لحما ويوم الجمعة وهو يوم ينشاء
خلقا آخر وما يتبعها من الاحوال المتخللة بين كل يومين ولما كان الشئ انما يظهر
منه المادة والصورة الذين هما الوجود الماهية وما سواهما غير ظاهر وان كان
موجودا فى خلقه وجب ان يكون ما يدل على المادة وهى الكاف وما يدل على الصورة
الصورة وهى النون ظاهرين وما يدل على الستة الايام وهو الواو غير ظاهر

لان الستة الايام غير ظاهرة في الشئ وذلك لاستقلاله في ظهوره بمادته وصورته
كما استقل الامر في ظهوره بالكاف والنون ولم يحتج في الظهور وعند بناء كلمة
الامر الى ظهور الواو وقولي للاشارة الى بيان المراد منه اريد ان الواو وانما حذفت
لبيان المراد من الواو من الحذف والمراد هو انه خافي الظهور كما ان الستة الايام في
الشئ مع وجودها خافية لا تظهر كظهور المادة والصورة هذا بالنسبة الى الشئ واما
بالنسبة الى المشية فالمراد من الواو الخافية في الامر الذي هو صورة الوجود والخافية
في المشية بعد ان قبض ذلك الفعل الذي هو المشية باذن الله من رطوبة هباء الامكان
اربعة اجزاء ومن يبوسة جزء فاخلا في صنعه ماء ثم ساقه الى قابله كالواو في الامر
اللفظي فان ذلك الماء حين قبضه الفعل للتقدير كان كامنا في الصنع لكون الواو في لفظ
كن فيكون رادى من قولي للاشارة الى البيان المراد منه الوجهين الكمون وانه هو الماء
اعني الوجود والكون في الماء وانه الماء في المشية وهذا على الحالين قلت وهو الوجود
وهو الدلالة من اللفظ وهو الماء من السحاب اقول بناء على حالة الكمون في المشية وهو الخفاء
في صنعها وتقديرها تكون الواو اشارة الى الماء والخفاء اشارة الى خفاء الماء الذي هو الوجود
في صنع المشية كخفاء الماء في السحاب وكخفاء الدلالة في اللفظ حتى يتم فاذا امثلت المشية
بالسحاب مثل الوجود بالماء واذا مثلت بالكلمة مثل بالدلالة وهو معنى قولي وهو الواو الوجود
يعني المشية والدلالة من اللفظ والماء من السحاب قلت وهو الاجزاء الدخانية المستغنية عن
النار بحفظ الكثافة الذهنية المقاربة للدخانية اقول اذا امثلنا المشية بالنار كما قال تعالى
يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسسه نار كان الوجود هو الاجزاء الدخانية المستغنية عن النار
لان نفس الاجزاء مثل الماهية والاستضاءة القائمة بها مثل الوجود المشار اليه لكن الا
ستضاءة لا تتقوم الا بالكثافة الدخانية فلذا قلنا وهو الاجزاء الدخانية المستغنية
يعني استضاءة الاجزاء والا فالاجزاء انفسها مع قطع النظر عن الاستضاءة ليست مثلا
للوجود وانما هي مثل للماهية لانها هي الزيت المشار اليه في الكتاب وقولي بحفظ الكثافة
المقاربة للدخانية اريد ان الكثافة التي يعبر عنها بالمهية والقابلية وهي من الزيت
وهي المنفعلة بالاستضاءة عن النار لا تقبلها الا بالكثافة المقاربة في التكليس بالنار

الدخانية وهي التي تراها في السراج تتشكل بالاتي رطوبتها في غلظ الدخان كل ما جف منها
جزء كان دخانا والاستضاءة هي الحافظة للدخانية بمددها وفي هذا اشارة الى عدم
استغناء الحادث عن المدد في البقاء فهو ابدا قائم في بقائه كاول صدوره ومعنى قيام
الصدور الذي نريد هنا قلت وذلك الحرف هو الواو والاصل قبل حذف الاعلال
كون وهو الستة الايام التي خلق فيها الشئ اقول ذلك المحذوف من كن هو الواو وهو
ظاهر وقولي وهو الستة الايام التي خلق فيها الشئ اريد به بيان الاقتباس من قوله تعالى
خلق السموات والارض في ستة ايام يوم العقل ويوم النفس ويوم الطبيعة ويوم المادة
ويوم الصورة ويوم الجسم وهي مراتب وجود المصنوع والطوار كما قلنا في الانسان
سابقا والواو بقوامها اشير الى هذه الايام التي صنع فيها يعني مراتبه واطواره
قلت ومعنى ان الالف هي الاختراع الثاني انها ترات بتكررها فكانت عنها فالباء
تاكيدها الان تنزلها ابساطها هكذا ب وقد كانت قائمة هكذا ا اقول معنى كون
الالف الاختراع الثاني انها فعل ثان والفعل الاول الاختراع الاول المعبر عنه
بالمشية والالف وان كانت مفعولا من حيث حدوثها عن المشية الكونية الا انها
حدثت عنها الباء المشار بها الى اللوح المحفوظ كما مر وحدثت عنها بواسطة الباء
الجيم كما ياتي فلذا كانت اختراعا الا ان الله سبحانه اخترع بها الباء وقد ذكرنا في هذا
الكتاب وغيره ان الفعل قسمان فعل بنفسه وفعل بغيره والالف من القسم الثاني
وكيفية ذلك الاختراع انها تنزلت اي تكررت فكان الواحد اثنين لان ذلك النزول
انها كانت قبله قائمة وهي الحالة الاولى حالة الوحدة ثم انبسطت فكانت الحالة الثانية
وهو معنى الباء وصورة القيام هكذا كناية عن بساطها وصورة الانبساط هكذا ب
كناية عن الكثرة والتعدد ومثال ذلك في مراتب الانسان واطوار النطفة فان صفتها
القيام المكنى به عن البساطة اذ هي شئ واحد ليس فيه مغايرة ولا اختلاف فهي مثال
الذي يشار به الى العقل فانه يقال الالف القائم ويراد به العقل الكلي كما قال
شاعرهم يا رقيبا الالف التي لم تعطف وبنقطة هي سر تلك الاحرف ويراد بالنقطة
المحمدية وذلك الولاية المطلقة والعظم اذا كسب اللحم فان صفتها الانبساط المكنى به عن

الكثرة والتعدد والمغايرة لان العظام اذا كسيت اللحم تمت الخلقة فكان راسه غير يديه
ورجليه وعينيه وكل شئ منه غير الاخر فكان متغايرا متكثرا متعددا وهي مثال
للنفس المعبر عنها باللوح المحفوظ المشار اليها بالباء المسماة بالالف المبسوط كما قال
تعالى وكتاب مسطور في رق منشور وهذا معنى المبسوط المراد هنا فانه كناية عن التعدد
والكثرة والمغايرة فكانت هيئته نقش صورة الباء هكذا ب عبارة عن الكثرة والمغايرة
بالنسبة الى الالف لانه حال واحد ويعبر عنهما بالبساطة والباء لها حالتان كانت
قائمة ثم انبسطت **قلت** وانعطف على الباء ومال فحدثت الجيم هكذا ج **اقول** ثم انعطفت
الالف على الباء بعد تحقق الباء بتنزل الالف فحدثت عن الالف الجيم بواسطة الباء لان
مرادنا بتنزل الالف ظهورها بطور من اطوارها ولان يد الهنا انقلبت باء بحيث لم
يبق الالف بعد الباء فلا يقال ما هذا الذي مال على الباء لان تنزلها في الباء او في الباء
والجيم وغيرهما كل ذلك باطوارها فلما مالت على الباء اعني الالف المبسوط ميلا لا
يبلغ حدثت بها بواسطة الجيم هكذا ج ولو كان الميل هنا يبلغ الانبساط هكذا
لكانت الالف ايضا باء على بابه فحدثت الدال لا الجيم والسر فيه ان الجيم احمر والالف
ابيض بمجرد الميل كان اصفر والصفرة اول مراتب الباء كما ان المضغة اول مراتب
العظام المكسية لحما فان الصفرة فيه فاجتمع البياض مع الصفرة فحدثت الحمرة
التي هي طبع الجيم وهذا جار على ترتيب البرهج لا على العناصر كما هو مذكور في محله ولذلك
قلنا ان الجيم حدثت بميل الالف على الباء اي من ميل صورة الالف الى صورة الباء
في الظاهر وفي التاويل صورة الباء هي الصفرة لان الميل حال ثان بعد البساطة **قلت**
ومعنى ان الباء الابداع الثاني انها تنزلت بتكررها فكانت عنها الدال هكذا د ومالت
على الجيم فكانت الحاء هكذا ح **اقول** معنى ان الباء ابداع ثان لان العقل هو الابداع حدثت
عنه الباء وحدثت عنه الدال بواسطة الباء فكانت ابداعا ثانيا والعقل ابداعا
اولا ودليل كونه ابداعا ثانيا انها تنزلت بتكررها على نحو ما ذكرنا فكانت عنها
الدال اي فكانت الدال بالابداع الاول بواسطة الباء فمادة الدال طوران من اطوار
الباء وقولي هكذا تمثيل الصورة تنزل الباء في تكررها وهو كناية عن تنزل الجواهر

النفسية في جواهر الهباء سوا التي هي المواد وصورتا الباء اللتان حدثت عنهما مبسوطتان
على الاستقامة الا ان ابتدائهما على طرفيهما الاولين مائل كل واحد منهما على
جهة الاخير لما بينهما من التوافق لكونهما من شئ واحد وهو الباء ومن كونها اهل
ثانيا ايضا انها مالت على الجيم بنحو الميل المذكور في ميل الالف على الباء في تكون
الجيم فكانت الهاء هكذا ه فالمائل الاول على الباء هو الالف بوحدته لانه
في اول الدور الثاني وذلك لان الالف في الدور الاول مالت بوحدتها على الباء
فكانت الجيم ومالت ثانيا في الدال بتكرره الذي هو الباء على الباء فكانت الدال
وفي الدور الثاني مالت بوحدتها اولا على الباء فكانت الجيم وبتكررها ثانيا على
الجيم فكانت الهاء **قلت** وانما كان ميل الباء مخالفا لميل الالف لان الالف قائم يميل
الى الانبساط والباء مبسوطة وميل المبسوط الى الركود **اقول** هذا جواب عن سوال مقدر
وتقديره اذا كانت الباء ميل الالف اذا كان الى ما هو دون المائل يكون بحال
انزل من حاله الاولى فالالف لما كان قائما يميل الى الانبساط والمنبسط يميل
بالانحطاط فيكون لها ميل بانحطاط طرفها الاخير الى طرف الجيم الاخير فحدثت
الهاء وهكذا تاثير الالف والباء في سائر الحروف بنوع ما سمعت وهو مفصل
في محله في علم الجفر وعلم الخط **قلت** ثم اعلم ان هذه الحروف التي هذه الحروف اللفظية
مظاهرها قسمان احدها المرتبة الثالثة من مراتب الفعل وهو السحاب المزجى
والثاني اثر الفعل في فعل الشئ **اقول** هذه الحروف اللفظية مظاهر حروف معنوية
واذا اطلقت اريد بها احد الشيئين لكن المقام يقتضي اثنين لانا في باقي الكلام
على الفعل وقد اصطلحنا على رتبتين منه نسميتها حروفا وذلك بلحاظ ان الكلمة
التامة ولها اربع اعتبارات احدها اعتبار بدئ كونها بنفسها كما مر ذكره فانا
قسمنا ذلك البسيط باعتبار متعلقه المتكثر عند تعلقه به على اربعة اقسام احدها
النقطة والحركة وثانيها الالف والنفس الرحماني الاولى وثالثها الحروف والسحاب
المزجي ورابعها الكلمة التامة فاطلقت على المرتبة الثالثة كما تقدم وثانيها
ان هذه الكلمة هي الكلمة التي ترجمتها العمق الاكبر ولها وجوه وهي تعلقاتها بالاشياء

فكل شيء كلي او جزئي كبيرا وصغيرا لها به تعلق خاص به لا يصلح لغيره وتلك الوجوه
حروف من تلك الكلمة كما نسميها بالخفا وجوه منها ونذكر لها كما يأتي قلت وذلك
لان فعل الله سبحانه لجميع الاشياء فعل واحد بجميعها على كثرتها في وحدته قال تعالى
وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة اقول ان فعل الله
واحد كما قال تعالى وما امرنا الا واحدة وقوله كلمح البصر دل على انه لا يحتاج الى التكرار
لتشريه الى حقيقته لانه لما كانت الاشياء تنقاد له كلمح البصر دل على انه لا يحتاج الى
التكرار ولا التأكيد ولا التشديد لان هذه وامثالها تقتضي التعدد والمعالجة
الموجبة لتكثر الفعل فاخبر تعالى بنفي ذلك بدلالة انقياد الاشياء لامره كلمح البصر
المستلزم لكمال البساطة والوحدة وكذلك قوله ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس
واحدة فان فيه تنبيها على شيئين احدهما هذا المعنى والثاني ان الاشياء نفس واحدة
لان العالم اعني ما سوى الله شيء واحد في صورة رجل بل خلق الله الانسان على صورته
فهو انموذج منه والفعل تعلق به كمخلوق واحد من وجوه الفعل بل في ايجاده فلذا
قال تعالى ما خلقكم جميعا كل شيء في مكان حدوده ووقت وجوده ولا بعثكم الا كنفس
واحدة يعني كخلق زيد وعمرو ولا ريب ان الوجه المختص بصنع شيء لا يصلح لغيره لا
عتبار الوحدانية التي هي مناط التعيين فكذلك العالم كله فكما يكون في ايجاد
زيد من الدفعة والتدريج في اجزائه واوصافه كذلك كان في العالم الكبير
والتدريج والترتيب وغيرها قلت ولله باعتبار تعلقه بكل فرد من افراد الموجودات
ذات او صفة راس يختص به هو مشية الله الخاصة به اقول للفعل الذي هو المشية
في الكون الذي هو للنسبة في الكون الذي هو الوجود وهو الارادة في العين الذي
هي الماهية والانية وهو القدر في الحدود والتعيين وهو القضا في الاتمام وهو
الامضا في الاعلام بكسر الهمزة باعتبار تعلقه بايجاد كل فرد من افراد الموجودات
من ذات او صفة غيب او شهادة وجه وراس يختص بايجاد متعلقه من كلي او جزئي
ومن كل او جزء على وجه هو مراد الله تعالى من ذلك وذلك الفعل هو مشية الله
الخاصة به فاذا لحظت ان المشية الكلية كلمة الله قلت هذا الراس المختص بهذا

الشيء هو حرف من حروف تلك الكلمة وان سميته ابنا والكلية آدم الاول وهو الاب لذلك
الابن جاز وان سميته راسا من حيث ان تلك الكلمة الكلية ملك او نبات هي برزخ
البرازخ جاز وان سميته وجها لذلك الشخص لانه توجه منه خاص بذلك الشيء
المحدث به جاز وان سميته وجها للراس كما في الصافي معها جاز وهكذا قلت فهذه
الرؤس حروف باضافة كل راس المفرد من الخلق اذا نسب الى الفعل المطلق والخلق
من جهة الافراد وحروف بالنسبة الى المجموع اقول هذا تفريع على ما تقدم من كون تلك
الجهات الجزئية المختص كل واحد منها بما يسمى حروفا وهذا اذا نسب تلك الافعال الجزئية
الى الفعل المطلق الكلي وكذلك متعلقات هذه الافعال الجزئية بالنسبة الى المجموع
من المخلوقات تسمى حروفا وهذا الظاهر يعرف لتقدم قلت وكل فرد منها باعتبار
اسبابه وشروطه ومقوماته المذكورة من الوجود والماهية والستة المذكورة
والوضع والاجل والكتاب والاذن وغير ذلك ولغايات تلك الاشياء المذكورة وغيرها
واشعتها الى انقطاع وجوداته كل واحد متعلق بوجه مختص به من ذلك الراس المختص
بذلك الفرد من الفعل الكلي نسبة كل وجه الى ذلك الراس كنسبة ذلك الراس الى
الفعل الكلي اقول يعني وكل فرد منهما باعتبار اسبابه اي كل واحد من المفعولات
باعتبار كونه فردا اذا لوحظت اسبابه اي اسباب تمكينه وتكوينه وتكونه من الا
وعلل الاكوان وشروطه التي يتوقف عليها كونه مما ليس من ذاتياته ومقوماته
المذكورة سواء كان من ذاتيا تمام الا من الوجود ومن هذا بيانية يعني الها بيان
المقومات مطلقا والمراد بالوجود هنا ما هو بالمعنى الاول اعني المادة ولا يدخل فيه
على الظاهر الوجود بالمعنى الثاني اعني كونه اثرا اذ لا تقوم بنيته بكونه اثرا لان كان
في الحقيقة لا يتحقق له شيئية اصلا الا بذلك والماهية عطف الوجود والمراد بها
الماهية على المعنى الاول اعني الصورة والانفعال الوجود والكلام فيهما على المعنى الثاني
اعني هوية الشيء وانيته كالكلام في الوجود على ما حققناه في شرح مشاعر
الملا صدرى وابطال قول صاحب الاشراق انه تعالى لم يجعل المشمش مشمشا والستة
المذكورة اعني الكم والكيف والوقت والمكان والجهة والرتبة والوضع بمعاينه

الثلاثة وهي الخير للجوهر الفرد وترتيب اجزاء الشيء على بعض وترتيب اجزائه بالنسبة
الى ما خرج عنه والأجل لابتداء الشيء ومدة بقائه ووقت انقضائه والكتاب
اعني اثبات الشيء واعراضه واسبابه ومسبباته واوضاعه وما يترتب عليه
وينسب اليه مطلقا في الالواح الاكوان من الذوات والاعراض والعكوسات
وما اشبه ذلك مما له مدخل في القضاء او الامضاء والاذن فيما اقتضى له الانتقال
اليه باسبابه وما يترتب عليه وغير ذلك مما يطول ببيانه الكلام وهذه الآيات
هذه الاشياء اعني الستة المذكورة وما بعدها مثل كم الكم وكيف الكيف وكيف
الكم وكم الكيف وهكذا في سائر ما ذكرنا فان كل واحد منهما يجري عليهما كلها
باعتبار ويكون ذلك بنوع التضايف والتساوق والاتحاد واعراضها واعراض
اعراضها واشعتها واشعة اشعتها واشعة الاعراض واعراض الاشعة الى انقطاع
وجوداته الى ان تنتهي نسب كل واحد منها واوضاعه ومضافاته الداخلة والخارجة
كل واحد من هذه الحوادث المشار اليها متعلق بوجه مختص به لا يصلح لغيره الا مع
تغيير ما فانه يصدق عليه الغيرية فيتعلق به اي بذلك مع تغير يلحقه بالنسبة
ما يلحق متعلقه من ذلك الرأس المختص بذلك الفرد يعني ان ذلك الوجه الذي تعلق بخصص
زيد بغير ما تعلق بعمرو الا انهما وجهان من الرأس المختص بزيد وهذا الرأس من الفعل
الكلي اعني المشية الكونية المتعلقة بجميع ما سوى الله تعالى من الكائنات ونسبة
كل وجه اي نسبة ذلك الوجه الى الرأس الذي هو منه كنسبة الرأس الى الفعل الكلي و
مثال الكلي كالشجرة والرؤس كالاغصان والوجوه كالورق وهذا مجمل والا فالرؤس
لها وجوه هي رؤس لوجوه دونها كالشجرة فان الاغصان الكبار رؤس لها ولكل
راس وجوه وهي اغصان صغار فان الغصن الكبير فيه اغصان صغار وتلك الاغصان
الصغار فيها ايضا غصون اصغر منها في كل غصن حتى تنتهي الى غصن ليس فيه
الا الورق **قال** فهذه حروف لهذه الكلمة والكلمات الجزئية حروف للكلمة الكلية
اقول هذا تفريع على ما ذكرنا وهو مبني على تسمية الفعل بالكلمة التامة لان الكلمة
مركبة من حروف وقد يكون الجزء حرفا باعتبار وكلمة باعتبار آخر فالوجه بناء على

تسمية بالشخص حرف من الكلمة التي هي الرؤس وهو اي الرأس الذي هو الكلمة الجزئية
حرف من الكلمة الكلية **قال** هذا الحكم جار لكل رتبة من مراتب الفعل في كل مفعول متبوع
او تابع او مساوق او مساو **اقول** يعني ان الحكم باختصاص كل حادث بقدره من الفعل الكل
والجزء بجزء منه والكلي بكلي والجزئي بجزئي والذاتي بذاتي والعرضي بعرضي كل بحسبه
سواء كان المفعول متبوعا كالموصوف او تابعا كالصفة او مساوقا كالفعل
والانفعال او مساويا كزيد وعمرو **قال** فالفعل بالنسبة الى من دونه ذات واحدة استفادت
الذوات من ذاتها تذوتاتها والصفات من هيئاتها تذوتاتها ومن صفاتها توصيفاتها
اقول يعني ان الفعل ذات واحدة لانه اول الادميين الذين هم الف الف آدم في الف الف
عالم والف الف آدم الذين آخرهم ابونا آدم ع الذي هو مخلوق من التراب فهذا آدم
الاكبر خلقه الله سبحانه بنفسه واقامه بنفسه وامسكه بنفسه فهو قائم بنفسه قياما
ركنيا جميع الذوات القائمة بموادها انما استفادت التذوت منه كما استفادت
الكتابة التذوت اي التشخص والتعين والتبين من هيئة حركة يد الكاتب وفي
هذا تلويح بل تصريح بفساد قول من قال ان الفعل معنى نسبي لا تحقق له وانما
التحقق للفاعل والمفعول والحق ما ذكرنا وان كان الفعل ايضا استفاد الذاتية و
الشيئية من الله سبحانه بمعنى انه تعالى افاده الذاتية لا من ذاته تعالى اذ لا يخرج
من الازل شيء ولا يدخله شيء ولا من ذات غير ذات الفعل والا لكان معه تعالى
غيره هو قديم ايضا بل اخترع سبحانه ذات الفعل لا من شيء بذات الفعل لا من شيء
فاقامه بنفسه على نحو ما ذكرنا في هذا الشرح سابقا وفي كثير من رسائلنا فتفهم
راشدا فانه دقيق جدا والحاصل ان الذوات انما كانت ذوات بكونها اثرا له والاثر
يشابه صفة مؤثره فشابهتها له في صفة التأثير بالتأثر كانت ذوات فالاشياء
ذوات بالمشية لتقومها بها تقوم صدور وصفات الاشياء تحققت ذواتها من
هيئات المشية ومعنى تذوت الصفات ان ذات كل شيء صفة هو كونها صفة
لموصوفها وهذا معنى قولنا والصفات من هيئاتها تذوتاتها اي استفادت
الصفات من هيئات المشية تذوتاتها يعني ان تحقق كونها صفة انما ثبت لها من

هيئات المشية واستفادت ايضا الصفات من صفات هيئات المشية لوصفها
اى توصيفات الصفات اعنى وصفهما ووصف الموصوف بهما والمراد بقوله اعنى وصفهما
ووصف الموصوف بها هو جعلها اى خلقها صفة ووصف الموصوف بها وكل ذلك
من تاثير صفات المشية بالمشية **قلت** ودون تلك الذات الشريفة المقدسة
كثيرة وكل رأس فله وجوه كثيرة **اقول** هذا من تمام الكلام الاول وهو ان الفعل الكلى
له رؤس بعدد افراد الموجودات ولكل رأس فله وجوه كثيرة بعدد جهات كل فرد من
افرادها واجزائه واحواله وصفاته منسوبة الى ذلك الرأس كما اشرنا اليه سابقا
قلت ثم اعلم ان الجعل قد يستعمل فى المراتب الاربعة فيطلق على كل مرتبة استعمل فيها
لغة ويجرى حكمه فى كل مرتبة بما لها **اقول** يعنى ان الجعل قد يستعمل فى المراتب الاربعة
الاول من الفعل المشية والارادة والقدر والقضاء فيقال انه تعالى جعل الكون
اى خلقه وشائه وجعل العين اى اراده وابرزها وجعل الحدود اى صورها وقدرها
وجعل بتمام الصنع اى قضاه وامضاه ويكون اطلاقه على كل مراتبه المستعمل فيها
موافقا للغة ويجرى حكم الجعل فى كل مرتبة من مراتب الفعل بما لها كما مثلنا
به هذا اذا اضمن معناها بان وقع بابتداع الصنع **قلت** وكثيرا ما يستعمل فى ايجاد اللوازم
الملزومات كما قال الله تعالى الحمد لله الذى خلق السموات والارض وجعل الظلمات
والنور لايجاد النور من المنير والظلمة من نفس النور من حيث هو **اقول** يعنى ان الجعل
فى الاستعمال من حيث مفهوم مادته وهيئته التركيبية كثيرا ما يستعمل فى ايجاد
اللوازم الملزوماتها وذلك لان اللوازم كثيرا ما تخلق من نفس الملزوم اما من حيث
هو هو كالظلمة من نفس الكثيف من حيث هو هو واما من حيث علة وجوده كا
النور من المنير لانه مخلوق من جهة علة انارته وهو قبوله للايجاد على حسب
مقتضى الصنع لمحبة الفاعل الهى حسب حكم الوضع لان الخلق الذى هو الفعل حدث
به الكون الذى كان الذكر الاول الذى هو معنى المشية وحدث به العين فى مقام
تاكده الذى كان الذكر الاول الذى هو معنى المشية وحدث به العين فى مقام
تاكده الذى هو معنى الارادة وصدرت عنه اللوازم كما فى الاية الشريفة من السموات

والارض وصدر عن الجعل اللوازم التى هى النور والظلمة كما ذكرنا من صدور النور اللازم
للقابل بمقتضى محبة الفاعل ومن صدور الظلمة اللازمة للقابل من نفسه بمقتضى
حكم الوضع كما هو مذكور هنا **قلت** ويتميز عن تلك المراتب اذا استعمل مع احدها كما فى الاية
الشريفة **اقول** يعنى ان الجعل يكون بمعنى المشية والارادة والقدر والقضاء كما ذكرنا
اذا اطلق منفردا عنها واما اذا ذكر مع واحد منها كان ذلك الواحد مستعملا فيما
يختص به او يكون متضمنا له ويكون الجعل مستعملا فى بعض لوازمه على نحو
ما ذكرنا **قلت** وقد يستعمل للتصيير والقلب لشئ الى شئ آخر **اقول** يعنى قد يستعمل الجعل
للتصيير ايضا بان يصير الشئ شيئا آخر وينقل من الحالة الاولى الى الحالة الثانية
وهو معنى القلب مثل قولك جعلت الطين خزفا فانك تريد انك نقلته من حال
الطين الى حال الخزف بمعنى ان اصل المادة باق فقلبت تلك الهيئة برفع صورتها
الى هيئة اخرى بما البستها من الصورة الثانية وليس المراد ان اصل المادة اضمحل والشئ
حادث جديد ليكون الجعل بمعنى الخلق حيث استعمل فيه استعمل فيه وانما المراد ان اصل
الشئ باق وانما غيرت حالته الاولى الى الحالة الثانية وهذا معنى القلب والتصيير
قلت حكمه فى الاستعمالات الثلاثة حكم ما تقدم من الافعال فى مراتبها حرفا بحرف
اقول يعنى ان حكم الجعل فى استعمالاته الثلاثة الاولى اعنى استعماله فى معنى المشية اعنى
خلق الكون اى الوجود وفى معنى الارادة اعنى خلق العين اى الهيئة وفى معنى التقدير
اعنى خلق الحدود اى المشخصات المعنوية والحسية والثانى استعماله فى ايجاده
اللوازم الملزوماتها فاستعماله فى مواد اللوازم النوعية بمعنى شاء وفى صور
اللوازم النوعية بمعنى اراد وفى حدود اللوازم ومقاديرها بمعنى قدر والثالث
استعماله فى التصيير والقلب من حال الى حال ومن شئ الى شئ آخر فاستعماله فى مواد
المصير والمقلوب او فى نفس القلب والتصيير بمعنى شاء وخلق وفى صور التصيير والقلب
بمعنى اراد وبرء وفى حدود التصيير والقلب بمعنى قدر وصور لان الكون والعين
والحدود واتمام الشئ يجرى فى كل شئ من الذوات والصفات لان الاعراض كا
الجواهر فيصح فيها ما يصح فى الجواهر كل بنسبته فحكم الجعل فى استعمالاته الثلاثة حكم

مااستعمل في معناه من الافعال المذكورة في مراتبها اى المشية في خلق الكون والارادة
في خلق العين وفي القدر في خلق الحدود والمشخصة بلا زيادة ولا نقيصة وهو مراد
بقولى حرفا بحرف وانما قلت في مراتبها لان الافعال قد يستعمل في غير ماذكرها فنقول شاء
ايجاد الحدود اى قدر فتكون ح ليست في مراتبها بل ضمنت معنى ذكرى الرتبة فلو
استعمل الجعل في معنى المشية في غير مرتبتها مثل جعل الحدود كقولنا شاء الحدود كان
الجعل ح بمعنى قدر لا بمعنى شاء وانما قلت في الاستعمال الثلاثة ولم اقل الاربعة
لان المعروف من اطلاق الجعل ظاهرا هو معنى الايجاد وفي الظاهر القضاء ليس فيه
معنى الايجاد ظاهرا ادعنا في الظاهر هو الامضاء وهو ليس ايجادا على حسب الظاهر
وان كان في نفس الامر بل في الواقع انه ايجاد الا انه ليس يتبادر الى الافهام فلذا
عدلت عن الاربعة الى قولى الثلاثة وللعدول علة ثانية وهي استعمال الجعل قبل
امضاء الشيء وقضائه لانه بعد الامضاء لا يحقه جعل فاذا تم الشيء ولحقه الجعل فانما
لحقه باعتبار ما يحدث له من الحالة الثانية المنتظرة وليست هي كامنة ح ليقع
عليها الامضاء الذي هو القضا قلت فقولهم الجعل البسيط والجعل المركب ليس بتام في كلا
اقول هذا تفريع على ما ذكرنا من ذكر تقسيم الافعال ومن استعمال الجعل فيما هو مقتضى
مفهومه وفي معنى بعض الافعال في رتبته كما تقدم فانه يفيدك ان الفعل لا يزيد
على مفعوله فان الحركة التي تحدث بها كتابة الباء مثلا لا تزيد عليها ولا تنقص
عنها ولا تحدث شيء غيرها ويلزم من هذا ان المجعول اذا اعتبر فيه جهة تعدد وكان
ذلك معتبرا في جعله الذي به حدث فاذا فرضت في المفعول جهة تعدد ومغايرة تحصل
لك القطع بوجود مبدء التعدد من فعله الذي به حدث وعنه صدر وهذا التغاير
انما حصل بوجود شيء آخر وهذا ان الشيئان الحاصلان في الفعل حدث عنهما
التغاير في المفعول ويجب ان تختص كل جهة من الجعل بمتعلقها ان المجعول يجب
يصدر عنها ولا يصدر ذلك المتعلق من شيء من الجهة الاخرى بل كل جهة تختص
بمتعلقها ولا تصلح لغيره وعلى هذا فكما لا يقال الرأس من الفعل المختص بايجاد زيد
انه مركب عنه ومن ايجاد عمرو لان كل من زيد وعمرو غير الآخر وما يختص بزيد من

الرأس

الرأس من الفعل لا تصلح لعمرو ولا يصلح له ولا يتركب منه فلا يقال المجعلين انه جعل مركب
لان كل واحد غير الآخر ومجعوله غير مجعول الآخر فهما جعلان بسيطان والتغاير بين زيد
وعمرو الموجب للعلم القطعي جعلها وعدم التركيب بينهما هو بعينه التغاير بين الطين
والخزف وبين الوجود والمهية وبين الكسر والانكسار وبين جميع الامور الاعتبارية
المتغايرة بمفهومها بعضها مع بعض سواء كان التغاير باعتبار نفس الامر ام الخارجي
ام الذهني اذ لا يعقل ان يكون شيئان متغايران بجهة من جهات التغاير على اى فرض
كان صادرين بجعل واحد بل انما يكونان بجعلين مختلفين كل واحد يختص
بجهة غير جهة الآخر ليحقق بين المجعولين وهذا دليل اني كما قررنا في محله فتكون
جعلات بسيطات ابدا الآن يعتبر جعل الاجزاء في المجعولات المركبة وح لا يكون جعلا
بسيطا ابدا انه لا يوجد مجعول بسيط كما ذكرنا سابقا وروينا عن الرضا من قوله
ان الله لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته للذي اراد من الدلالة عليه فعلى كل تقدير
لا يستقيم تقسيمهم الجعل الى بسيط ومركب بل يقال ان الجعل والفعل واحد كما قال تعالى
وما امرنا الا واحدة والمجعول المركب حصل بجعلات متعددة لا بجعل مركب اذ لا يعقل
التركيب في الجعل وما توهموه من حدوث شيئين في الاعتبار بجعل واحد كجعل الوجود
والمهية فتوهم باطل ويأتي بيانه ان شاء الله قلت لانما التركيب انما يتحقق في شيء
ضم اليه مساوله ومخالف او مباين ويكون ذلك المركب شيئا واحدا اى يصدق عليه
فعل واحد في موضع واحد وليس ثم مماثل غير ذاته وصفته والشيء لا يتركب من ذاته
وصفته في شيء واحد اقول وهذا معلوم لان الشيء اذا ضم اليه شيء مساوله كتراب
وتراب مثلا فان المجموع منهما مركب او مخالف كالماء والتراب فان الطين مركب منهما
او مباين كالوجود والمهية فان زيدا مركب منهما واما التراب والتراب والماء
والتراب المركب منهما الطين فهي عندهم ظاهرة فان لكل واحد من الجزئين جعلا
على حده والمجموع جعل واحد على حده والخلاف في هذا لا انه ظاهر واما الوجود
والماهية ففيهما الخلاف والاختلاف انما نشاء من خفائهما في انفسهما فلذا
وقع الاختلاف فيه في انه هو المجعول خاصة واما المهية فليست مجعولة بل هي صورة

عملية او ليست شيئا اصلا او انها مجعولة بجعل الوجود يعني ان الجعل انما هو للوجود
لا للماهية وانما انجعلت بتبعية جعله او انها تحققت بنفسها بلا جعل جاعل
الى غير ذلك من جزافات الاقوال ولا شك في تعدد الجعل في المساوي والمخالف لتغايرهما
فيهما ح يلزم وحدة الجعل وبساطته واما في المباين كما مثلنا به فنقول ان كانت الماهية
شيئا فهي مجعولة بجعل خاص بها لا يصلح للوجود اما انها مجعولة فلانها غير الله
عز وجل وكلما هو غير الله فهو مخلوق لله سبحانه واما انها بجعل خاص لا يصلح للوجود
فلانها اصل والمجعول صفة جعله وتاكيد تاثيره ويجب ان يكون جعل الوجود مغايرا
لجعل الماهية كما انه مغاير للماهية وح يتعدد الجعل وليس هذه صفة التركيب
لان كل جزء من المجتمع من الجعلات يتعلق بجزء مختص به من المجعولات لا يصلح لغيره
اصلا وانما هذه صفة الجعلات البسائط اذ مقتضى الجعل المركب لو كان ان يكون كل
جزء من اجزائه مؤثرا في كل جزء من اجزائه مجعولة المركب والامر ليس كذلك وان اريد
الاعم منه ومن كون كل جزء منه مختص الجزء من مجعوله لا يصلح لغيره لم يوجد الجعل
البسيط كما ذكرنا سابقا وان لم تكن للمهية شيئا فليس جعل الوجود ح مركبا بل هو جعل
بسيط لتعلقه بمجعول بسيط وقولي وليس ثم مماثل عين ذاته وصفته اه جواب عن سؤال
مقدر تقديره اذا قلتم ان المهية مجعولة بجعل هو صفة جعل الوجود فيكون جعل الوجود
مركب من ذاته ومن صفته اذ لا ينفك عنه والجواب ان الشيء لا يتركب من ذاته
ومن صفته الفعلية لان المراد بالصفة هنا الفعلية وذلك كالقيام فان زيدا
لم يكن مركبا من ذاته وقيامه واذا تركب شيء من قيامه فانما تركب من صفة فعله
وهما صفتان معا كالقائم فانه مركب من صفة الحركة الايجادية للقيام وهي اسمها
ومن اثرها اعني القيام والمدعى هو ان جعل الوجود مركب من نفس الجعل ومن صفته
اعني جعل المهية وهو ممتنع لان الصفة الفعلية اثر للحركة وصادر عنها وكيف
يجري عليها ما اجريته فانهم قلت وتمثيلهم بقولهم جعلت الطين خزفا فان اريد تغير
الطين وتصيير المتغير خزفا فهو جعلان كل واحد في مادة وهما راسان من الجعل الكلي
اقول ان هذا بيان تمثيلهم للجعل المركب فان الجعل واحد مع ان اثره مجعولان ولكن لما

سلمنا لهم ذلك باعتبار تعدد اثره لم نسلم لهم تركيب الجعل اذ على تقدير التعدد يكون جعلان
بسيطان كل واحد في مادة وبينهما مساوقة وقبلية وان كان احدهما مترتبا على الاخر
وبيان الرد قولنا فان اريد تغير الطين وهو يفعل غير جعل المتغير خزفا وهو اول جعله
خزفا وهو جعل ثان فلذا قلنا هما جعلان كل جعل في مادة فجعل التغير في الطين هو الاول
وجعل المتغير خزفا هو الثاني مادة الاول الطين ومادة الثاني المتغير منه وان كان
الثاني مترتبا على الاول وقولي وهما راسان من الجعل الكلي اريد به حركة المغيرة
للطين على الحالة الاولى المصيرة له خزفا فانهما جهتان من الراس المتعلق بهذا الشيء
وان شئت قلت راسان من الجعل الكلي والجعل المجوزان يريد به الاضافي يعني المختص بالطين
في الحالة كلها مثلا ويجوز ان تريد به الحقيقي المتعلق بجميع الممكنات ويكون ح كون
هذين راسين من الكلي انما هو مع قطع النظر عن ذكر الوسائط يعني انهما راسان منه
مع عدم اعتبار الوسائط الكثيرة في خصوص مسئلة الطين قلت وان اريد قلب الطين
من غير اعتبار تغير وانما هو حركة واحدة في جهة واحدة فهو جعل واحد اقول يعني ان اريد
بقولك جعلت الطين صنع الخزف مع قطع النظر عن نقله عن الحالة الاولى الى الثانية فهو جعل
واحد بسيط وهذا ظاهر قلت وان اريد به ما يستعمل في تكوين المتبوع وتكوين التابع
به كجعل الوجود وانجعال المهية بجعل الوجود فهذا في الظاهر جعل واحد لشيئين مختلفين
اقول يعني ان اريد بذلك مثل ما يستعملونه في جعل الوجود والمهية من جهة الملازمة بينهما
فان الماهية ملازمة للوجود فان جعل الوجود انجعلت المهية معه بجعله ففي الظاهر
اي على ما يظهر للناظر المتأمل او مع تامل يرجع فيه الى المتابعة والتقليد والرجوع الى
ما في الكتب والى القواعد لا الى مقتضى الفطرة هو جعل واحد اذ ليس جعل الوجود الا مثل كسرته
فانكسر فانه لم يصدر من الفاعل الا فعل الكسر واما الانكسار فليس من الفاعل لان ضمير
انكسر يرجع الى المفعول وليس من المفعول ايضا لان المفعول انما يتحقق بعد الانكسار فلا
وجود له قبله لان الشيء لا يحدث نفسه فلم يبق الا انه كان بتبعية فعل الكسر وليس الكسر
الصادر من الفاعل متعددا فيكون جعلا واحدا وهذا على تقدير التسليم لقولهم فالجعل
جعل مركبا انما يصدر الا فعل واحد عن الفاعل واردت بقولي في الظاهر الاشارة الى ان ذلك

في الحقيقة مستقلا وح هذا فلا يكون التركيب المدعى متحققا لان التركيب لا يتحقق الا على

نحو ما قلنا سابقا فارجع **قلت** لكن ما تجعلت به الماهية ليس بجعل لجعل الوجود ولا مخالف

له ولا معاند له وان كان في جهتين فلا يكون الجعل منهما مركبا الا ان ما جعلت به الماهية

صفة لما جعل به الوجود واثر له ولا يكون الشيء مركبا من ذاته واثره **اقول** يعني ان ما جعلت

به الماهية ليس على ما يتوهم كما ذكرنا عنهم قبل من انه ليس بجعل الامر الفاعل ولا من المنفعل

ولا من نفس الانفعال آه بل هو جعل حقيقي لان الماهية بعد ثبوت كونها شيئا لا بد

وان تكون مجعولة ولا يجوز ان يكون ذلك من نفسها ولا من غير جاعل بل تكون مجعولة

بجعل جاعل ولا يصح ان يكون ذلك الجعل هو جعل الوجود لانها غير الوجود ولانها صفة

لجعل الوجود اذا كان المجعول صفة الجعل وتأكيده امتنع ان يكون جعلها جعله

وان يكون جعلها مخالفا لجعله ولا معاندا له لترتب وجود جعلها على وجود جعله

فلا يكون جعلها نفس جعله لان الشيء لا يترتب على نفسه والا لاستلزم تأخره للتأخر

عن المترتب عليه ولا مخالفا ولا معاندا والا لما ترتب عليه لكن لما كانت في الحقيقة

صفة لنفس الوجود مخلوقة من نفسه وجب ان يكون جعلها كذلك فيكون جعلها

من جعله واثر له فهو كالشعاع من المنير ولا يجوز ان يتركب شيء من شيء واثره او صفة

الفعلية فلا يكون الجعل مركبا من جعل الوجود وجعل الماهية واما الشيء كزيد منهما

فهو جعل واحد كما تقدم ويأتي بيان نسبة جعلها الى جعله ان شاء الله تعالى **قلت** فان

ما جعل به الوجود كالشمس للنور وما جعل به الماهية كنفس النور للظل فان جعل الشمس

للنور جعل واحد وجعل نفس النور من حيث نفسه للظل جعل واحد مغاير للجعل الاول

اقول يعني ان الجعل الذي جعل به الوجود الذي يقال له انه اولا وبالذات مثل الشمس

ذات مستقلة بنفسها في ايجاد النور واحداثه كما ان جعل الوجود مستقل في ايجاده

الوجود واحداثه والجعل الذي جعلت به الماهية صفة لا تقوم بنفسها بل انما

تقوم بموصوفها فهو كنفس النور للظل يعني نفس النور من حيث نفسه يحدث عنه

الظل بواسطة حفظ الشمس لنفس النور والجعلان متغايران كل واحد جعل على حدة

وان كان الثاني مترتبا على الاول وصفة ونسبة اليه في القوة والضعف

نسبة واحد من سبعين وليس الشمس جاعلة للظل والا لعاد اليها وكان نورا لكنه يعود الى

الجدار المعبر عنه عن نفس النور من حيث نفسه **قلت** وكونه مترتبا عليه ومتقوما به لا

يلزم منه التركيب ولان الشمس لم تجعل بنفسها الظل **اقول** هذا الجواب عن سؤال مقدر تقديره

ان جعل الظل مترتب في الوجود على جعل النور انما يتقوم وحينئذ فدل هذا على تركيبه

منه والجواب ان كونه مترتبا عليه ومتقوما به لا يلزم منه التركيب كما هو شأن

جميع المعلولات بالنسبة الى عللها مع انها ليست مركبة معها والشمس لم تجعل الظل بنفسها

بان يكون صفة لها اليكون جعلها للنور جعلا للظل فتكون جاعلة له بنفسها

كما جعلت النور بنفسها وانما جعلته بنفس النور لنفس النور فلذا بدئ منه واليه

يعود وان كان مترتبا عليه يعني ان جعل الظل انما يكون بجعل النور لانه صفته من حيث

نفسه والصفة لا تتحقق الا بعد تحقق موصوفها **قلت** ودل قوله تعالى ثم جعلنا الشمس

عليه دليلا الدال على انها جاعلة له اذ لو جعلته بجعل النور لكان نورا اذ ليس

فيها ظل وان جعلته بجعل نفس النور التي هي اصل الظل واقوى دل على انها فاعلة

للنور الجاعل للظل الجاعلة له فلا يحصل التركيب حقيقة والى ذلك الاشارة

بقوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر **اقول** هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان

الاية المذكورة دالة على ان الظل صادر عنها فيكون جعل النور هو جعل الظل

فيلزم من ذلك التركيب على معنى ما ذكر والجواب ان الاية لا تدل على ذلك لان

كون الشمس دليلا عليه ليس هو كونها جاعلة وانما دلالتها عليه بيان ارتباطه

بها في المد والقبض لكونها جاعلة له وهذا ظاهر على انها لو جعلته لكان اثرا

لجعلها فيكون نورا لانه صفتها وليس فيها ظل او ظلمة ليستند اليه وان جعلته

بجعل نفس النور كما هو الواقع لان نفس النور من حيث هو هو ظلمة فهي اصل الظلمة

حقيقة دل قولنا جعلته مع ان الجعل الصادر عنه الظل ليس جعلا لها في الحقيقة

والا لكان المجعول نورا على انها جاعلة لما يكون عنه الظل اذ قولنا جعلته

لا يخرج من ان يكون هذا واقعا عليه او على غيره وقد بينا عدم امكان وقوعه

على الظل والا لكان نورا فاذا وقع على غيره فليس جائزا ان يكون ما دفع عليه هذا

اذا اعتبر فيهما الاثنينية حقيقة في الواقع وجب ان يكون كل واحد مغاير لجعل الاخر والا لم
يتحقق الاثنينية فيكون الجعل متعددا ولا شك في ان مثل ذلك يصدق عليه التركيب
فاذا اصطلحتم على ذلك بان يكون الجعل البسيط هو ما صدر عنه هو ما صدر عنه
شيء واحد والمركب ما صدر عنه شيئان لتلازمهما في الظهور او اعم من ذلك فلا بأس
اذ لا مشاحة في الاصطلاح نفسه وانما المشاحة فيما يترتب عليه وهو هنا ان الجعل البسيط
لا تجاوزه ابدا اذ لا يوجد الا فيما تكونه بجهة واحدة واعتبار واحد وهو ممتنع لما ذكرنا
مرارا ان كل مكون لا بد وان يكون له اعتبار من ربه وهو وجوده وكونه واعتبار من نفسه
وهو ماهيته وعينه وبدون هذين الاعتبارين لا يمكن وجوده لان الله سبحانه
لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته للذي اراد من الدلالة عليه كما قال الرضا عم ثم استشهد
بقوله تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين وايضا يكون هذا الجعل البسيط كالجعل لان كل
جعل متعلق بمجعول له خاصة فجعل الوجود مثلا متعلق به خاصة ولا يجوز ان يتعلق
بالمهية لانها مخالفة لوصفه فالوجود واصل واول بالذات فهو يدل على جعله على التوالي
فلهذا اثنى الله تعالى على العقل فقال لما خلقت خلقا احب الي منك بك اثيب وبك اعاقب
ولا اكملتك الا فيمن احب وانما اثنى على العقل لانه جرى على جهة وجوده الذي هو حقيقته
من ربه فلا ابى في قبوله التكوين على التوالي وجعل المهية متعلق بها خاصة ولا يجوز
ان يتعلق بالوجود لانه مخالف لوصفهما ولانها لم تتحقق في نفسها الا بعد تحقق الوجود
فالماهية فرع وثان وبالعرض فهي تدل على جعلها على خلاف التوالي والجهل هنا ذم الله
سبحانه الجهل وطرده من نوره وابعده من رحمته وانما طرده لانه جرى في قبول تكوينه
على جهة ماهيته التي هي حقيقته من نفسه فلا ابى في قبوله للتكوين على خلاف التوالي
فاذا كان هو الوجود والمهية كما سمعت فكيف يصدران من جعل واحد فيه اعتبار التركيب
المدعى **قلت** وبالجملة الفرق في هذه المسألة بين الجعل وغيره من مراتب الفعل وعلى كل
حال فالجعل واحد لا تعدد فيه لذاته قال الله تعالى جعل لكم من انفسكم ازواجا ومن
الانعام ازواجا يذرؤكم فيه اي في الجعل فافرده وجمع المجعولات فانهم نعم لو روعي
تعدد المجعولات ولكل رأس وجوه تعدد لتعدده كما تقدم في الفعل فراجع **اقول** يعني وبالجملة اي

الجعل اجنبيا من الظل والا لما افاد شيئا في تحققه بحال من الاحوال فيجب ان يكون ملزومه
وهو النور فان النور اذا وجد لزمه ابنيته وهي علة الظل وجعل الشمس لها انما هو
بجعل لازم لجعل النور وجعل الظل لازم لهذا الجعل اللازم لجعل النور وافاد ذلك كله كون
الشمس حافظة للنور لتقومه بجعلها تقوم صدور ولوازمه كلها تابعة له فكانت
نسب الجعلات بعضها الى بعض كنسب المجعولات بعضها الى بعض فجعلها للظل انما هو بجعل
لازم لجعلها النور ومعنى قولي وان جعلته بجعل نفس النور الخ ان الشمس انما جعلت ماهيته
بجعل لازم لجعلها الوجود النور والظل صفة لماهيته لا الوجوده والنور متقوم
بوجوده تقوما ركنيا ووجوده متقوم بجعل الشمس تقوما صدوريا والظل متقوم
بماهية النور تقوما ركنيا من حيث ارفادته من صفتها وصدوريا من حيث ان جعله
من جعلها فتكون الشمس حافظة للنور الذي كما تجعل الظل بالذات لوجوده
وبالعرض لماهيته والضمير في قولي لا جاعلة له يعود الى الظل فكونها دليل عليه
كما بينا الا يستلزم ان يكون مجعولا لها واذا كان لكل شيء له جعل يختص به لا يصلح لغيره
من دون تغيير امتنع التركيب في الجعل ولو كان جعل بعض الاشياء مركبا امتنع ان يكون
مركبا من جعلات تامة مستقلة فلا بد ان يكون مركبا من اجزاء جعل الا من جعلات وعلى
فرض امكانه فهو جعل بسيط انه لا يصلح جزء الجزء من مجعوله غير مشارك فيه والا لكانت
كما اشرنا سابقا فراجع **قلت** وان اريد ان الجعل الذي يحدث عنه شيئان متضاعدان فهو
مركب سواء كانا فرادين ام في حالين كجعل الطين خزفا ام في الملزوم واللازم كالوجود
والماهية قلنا ان اصطلحتم على ذلك فلا بأس ولكن لا تجدون الجعل البسيط قط لان الله
سبحانه لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته للدلالة عليه قال تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين
اقول يعني ان ارادوا بقولهم الجعل المركب الجعل الذي يحدث عنه شيئان متغايران
فلا شك انه في نفسه يسمى مركبا سواء كان الشيئان فرادين مما يدركان بالحس او
التعقل بان يكون مما يدرجها بالاستقلال لا بالمفهوم كزيد وعمرو وما اشبه ذلك ام كانا
في حالين كجعل الطين خزفا اذا اعتبر تغيير الطين او لازم جعله خزفا ام كانا في التلازم
اللذين يكون بينهما اللازم ناشئا من الملزوم ومتحققا به كالوجود والماهية فلان الشيئين

بقصد اجمال الكلام دون التفصيل ان الجعل وغيره من اقسام الفعل كالمشية والارادة
والقدر وما اشبه ذلك كلها تقال عليها الوحدة لانها حركة ايجادية فهي واحدة وانما
تتكثر اسماؤها باعتبار وجوهها باعتبار تعدد متعلقاتها ومن الاستشهاد على
الوحدة قوله تعالى جعل لكم من انفسكم ازواجا يذرؤكم فيه فافرد ضمير الجعل وهو الذرء
في قوله تعالى فيه مع ذكر تعدد متعلقاته وذلك على نحو ما سبق بما ذكرنا وهذا الحل
التفاسير الآتية وعليه تدل على وحدة الفعل بالنسبة الى الكل واختلاف الوجود باعتبار
اختلاف القابليات كاختلاف انعكاس نور الشمس عن الزجاجات المختلفة تتمة الفائدة
في تتمة للتحفات اعلم انه قد ورد في الاحاديث عنهم عم تعدد العوالم والادميين واكثر ما ذكر
الف الف عالم آدم نحن في آخر تلك العوالم والآدميين رواه الصدوق في الخصال
عن الباقر ع والمستفاد من الاخبار ان المراد بها مراتب التنزلات والتطورات كما اشار امير المؤمنين
في قوله ع لقد عددتم دعوات وكورتم كورات وقوله ع ان الله في كل يوم ثلثة عساكر
عسكر ينزلون من الاصلاب الى الارحام وعسكر يخرجون من الارحام الى الدنيا وعسكر
يرحلون من الدنيا الى الآخرة وتصدق هذه العوالم على اجناس الموجودات وانواعها واصنافها
من الذوات والصفات فعلى هذا يكون المراد بالعدد المذكور وغيره من الاعداد التي ذكر
بعضها على سبيل التنبيه مطلق الكثرة لا خصوص العدد مطلقا او خصوص العدد باعتبار
خصوص مباديها كما اذا قلنا اثنى عشر عالما فان ذلك باعتبار اسباب تكونها وتكوينها
يعني البروج الاثنى عشر ومع هذا فان انحصار الحصر باعتبار حصر اسبابها ومباديها الالهية
انما هو في الكليات واما الجزئيات فلا يمكن لنا حصرها لدوام الامداد والاستمداد ودوام
الفيض فتمتنع الاحاطة بها الا للذي خلقها وهو بكل شيء عليم الا يعلم من خلق وهو اللطيف
الخبير قلت ومراتب هذه العوالم انما اختلفت في الروايات لاختلاف المقامات كعالم الغيب
والشهادة اقول انما لم يذكر الواحد لانه معروف باسمه كما اذا قلت العالم فانك تريد به
ماسوى الله تعالى واذا اطلق الاثنان اريد به ما ينحصر في الاثنين كعالم الغيب
وعالم الشهادة اذ لا ثالث لهما هنا وكالوجوب والامكان والظاهر والباطن وما اشبه
ذلك قلت والعوالم الثلاثة عالم الوجوب وهو الازل تعالى وعالم الرجحان وهو عالم

والارادة و

والارادة والابداع وعالم الجواز وهو الوجود المقيد المعبر بانه وجود بشرط وبشرط شيء
اوله الذرة وآخره الذرة اقول يعني اذا قيل ثلثة عوالم من الامور الصادق عليها عالم
الازل وعالم الرجحان وعالم الجواز فعالم الازل هو الله عز وجل ولا يتوهم متوهم
ان الازل ظرف والواجب تعالى حال فيه فيلزمه تعدد القدماء بل الازل هو الذات
الحق عز وجل وعالم الرجحان هو الفعل بجميع اصنافه لانه راجح الوجود حتى قال تعالى في شأن
اثره اللازم له يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار اي يكاد ان يتحقق بنفسه قبل
الايجاد وهذا العالم هو عالم الامكان لا الوجودات كما تقدم بهذا الحافظ ثلثة وجود
الحق وهو الازل عز وجل ووجود مطلق اي من غير شرط شيء يتوقف وجوده
عليه غير نفسه فلذا سميناه بالمطلق في مقابلة المقيد ووجود مقيد وهو
المفعول من الذرة الى الذرة ومثل بالمشية والارادة والابداع لانها من اسمائه
لا ما قال منها ولا باكثر انما هو تبع لكلام الرضا ع وقد تقدم ذكر اسمائه وبعض اوصافه
واحواله وهذا هو الثاني في الذكر والتسمية وعالم الجواز هو الوجود المقيد وهو الثالث
في الذكر والتسمية وهو جميع المفعولات التي خلقها سبحانه بفعله وسمي هذا الوجود
بالوجود المقيد لتوقفه قبوله للايجاد على شيء آخر وجودي او على اثرها واول
هذا الوجود العقل الكلي المعبر عنه بالذرة ولذا قيل اول ما خلق الله العقل كما روي
وآخره الذرة اي الثرى ويعبر عن جميع المصنوعات بهذا بان يقال الوجود المقيد
اوله العقل الكلي وآخره الثرى واما قولي بانه وجود بشرط لا وبشرط شيء فهو على ما
اصطلحت عليه فان قولك بشرط شيء وبشرط الشيء بمعنى واحد انما العبارتان افادة
القيد المنافي للاطلاق فان العبارتان في مقابلة لا بشرط في ارادة الوجود الراجح
قلت والاربعة عوالم وهي عالم الخلق وعالم الرزق وعالم الموت وعالم الحيوة اقول
ايضا اذا قيل اربعة عوالم فمنها هذه الاربعة العوالم وذلك لانا لما تتبعنا اصول
الخلق وفروعه مما احاطت به عقولنا ووسعته اوهامنا وجدناه كله يدور
على هذه الاربعة وقد ذكرها الله سبحانه في معرض الامتنان ولفظها القدرة
فقال تعالى الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل

من ذلكم من شيء سبحانه وتعالى عما يشركون ولو كان لشيء من الاصول التي يرجع اليها امر من
امور ما سوى الله سبحانه لذكره الله عز وجل وعلى خصوص هذا العدد تفرعت الاركان
كتربيع الكلمات التي بني عليها الاسلام سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله
اكبر وكتربيع اركان العرش الذي هو مظهر دوائر القدر والقضاء وعلل الاسباب
واسباب العلل وكتربيع الطبايع والعناصر التي منها جميع المواد العلوية والسفلية وما
اشبه ذلك ولاجل مقتضى جميع التقويمات الكونية من الاسباب والمسببات قامت الزوايا
في المربع ولم تقم فيما زاد عليه ولما قصر عنه اشارة لاتمام نظام الكون بذلك العدد
لا بما سواه ومن اجل ما اشرنا اليه كان العرش الذي هو محل جميع مبادي الاكوان
في الغيب والشهادة من الاعيان والمعاني مما دخل في الامكان مربعا فركنه الاحمر
يستمد منه جبرائيل بمقتضى الحرارة واليبوسة للخلق في الجبروت والملكوت والملك
وركنه الابيض يستمد منه ميكائيل بمقتضى الرطوبة والبرودة للرزق في الجبروت
والملكوت والملك وركنه الاخضر يستمد منه عزرائيل بمقتضى البرودة واليبوسة
للموت في الجبروت والملكوت والملك وركنه الاصفر يستمد منه اسرافيل بمقتضى
الحرارة والرطوبة للحيوة في الجبروت والملكوت والملك وتتفرع الاشياء المربعة في الوجود
على ذلك التربيع قلت وخمسة عوالم عالم الازل تعالى وعالم السرمد وهو عالم الجبروت
وهو عالم الرجحان وعالم الجبروت وهو عالم المعاني المجردة عن المادة والصورة
والمدة وعالم الملكوت وهو عالم الصور المجردة عن المادة والمدة وعالم الملك اوله
محدد الجهات وآخره الارض اقول ان الازل عز وجل لا يدخل في العدد لانه بوجه من
الوجوه وانما ذكره هنا فالمراد به ما يشار به اليه العنوان الذي يعرف به الازل عز وجل
لا من حيث انه عنوان ودليل فانه من هذه الحيثية يجوز دخوله في مطلق العدد
بوجه من الوجوه وانما تكون العبارة عنه معدودة من حيث هو هو فانه من هذه
الحيثية خلق محدث كساير المخلوقات لا يعرف به الله الا انه يحصل به التميز في الجملة لان
المراد به هنا ما هو غير المذكورات فان الازل تعالى غير ساير العوالم وان كانت المغايرة
في الحقيقة محل العزة واما عالم السرمد فهو عالم الامر والمشية وهو عالم الرجحان سمي

عالم الرجحان في مقابلة تسمية الازل بالواجب وتسمية الحادث بالجايز لان الامر ليس فيه
الوجود والا ممكن الوجود بالامكان الخاص الملحوظ فيه تساوي الطرفين بل طرف وجوده
راجح على عدمه وان لم يكن واجبا والثالث عالم الجبروت وهو عالم العقول وهو عالم
المعاني والمراد بالمعاني المعاني الاصطلاحية الخاصة وهي الجواهر المجردة عن المادة العنصرية
والصورة المثالية اعني التي تتعلق بالمواد العنصرية والمدة الزمانية لا التجرد المطلق
كما يتوهمه الاكثر من عبارات الحكماء المتقدمين فانهم انما ارادوا ما ذكرنا لكنهم المتأخرون
من الحكماء والعلماء غلطوا فانهم يريدون بالمجردات العقول والنفوس والارواح ويريدون
بتجردها التجرد مطلقا بمعنى انه لا مادة لها اصلا ولا مدة وهو التجرد الواجب حتى ان بعض
العلماء مثل ملا محمد باقر مجلسي في اول البحار حكم بكفر من قال باثبات تجرد غير الله تعالى و
كذلك غيره لفهمهم ان المراد بالتجرد التجرد المطلق وكذلك كثير من المتاخرين فهموا
ذلك حتى ان الملا صدرا في المشاعر قال ان العقل وما فوقه كل الاشياء بناء على مذهبه
ان بسيط الحقيقة كل الاشياء والعقل عنده بسيط الحقيقة وما فوقه هو الله سبحانه
ونحن قد بينا فساد ذلك كله في شرح المشاعر من جهتين الاولى لا بسيط الا الله سبحانه
اذ كل ما سواه فهو مركب من مادة وصورة لا فرق في ذلك بين العقل والحجر الا ان
مادة العقل من النور الذائب اعني المادة المعنوية والحجر مادته من النور الجامد اعني المادة
العنصرية المحسوسة لان العقل مخلوق كالحجر وكل مخلوق فله اعتباران اعتبار
من ربه وهو حقيقته من ربه والمراد به الوجود فانه اثر فعله تعالى خرج عنه لا من شيء
وهو مادته واعتبار من نفسه وهو ماهيته التي هي صورته وهي هويته وانيته
ولا يمكن ان يوجد ممكن الا بهذين الاعتبارين نعم هما في كل شيء بنسبة والثاني
ان قول الملا صدرا ان بسيط الحقيقة كل الاشياء غلط فاحش وشرك ظاهر فان
قوله كل الاشياء لا يصح الا اذا كانت معه في رتبة ذاته ولا تكون معه في رتبة
ذاته الا اذا كانت قديمة والقدم مناف لكل الاشياء لاستلزامها التعدد والتركيب والاشياء
جميع متعلقات الفرايد وحجته باطلة منقوضة بصحة مقدماته كما قررناه هنا فان
قوله هو موجود بسيط فلو صح هو موجود سلب عنه جزء لكانه مركبا من ذات ومن نفي

الغير فيلزم بحكم عكس النقيض انه موجود لا يسلب عنه شيء وهو قولنا بسيط الحقيقة كل
الاشياء وقوله هذا اذا صح انه اذا قلت هو موجود سلب عنه شيء لزم منه التركيب ايضا
لانه لم يقل هو موجود بغير قيد بل قال هو موجود لا يسلب عنه شيء وهو مثل قوله
موجود سلب عنه شيء فان قلت انما اراد انه موجود مطلق من غير ان يصفه بسلب فلا
يلزمه ما ارادته من قوله كل الاشياء فانه اذا اعتبر لكل معنى يفيد الشمول لزمه ما التقييد
بسلب ذلك الغير والتقييد يعلم سلبه ولا ينفك من التركيب الا اذا لم يثبت هناك شيء غيره
في رتبة ذاته اصلا ومع ذلك يبطل قوله كل الاشياء ويصح التوحيد والا يلزم التركيب
والكثرة بحكم كل على اي اعتبار فاين يذهب عن الحق والحاصل ان المجرد اذا استعمل في الحادث
فالمراد به انه مجرد عن المادة العنصرية والمدة الزمانية لا مطلقا وهذا هو مراد المتقدمين
من المجردات في الحادث كما توهمه المتاخرون فكلام صاحب البحار وارد على هؤلاء الغير ونحن
اذا اطلقنا المجرد على الحادث نريد به هذا المعنى ولا يرد علينا كلام صاحب البحار على ان استدلاله
ليس بصحيح وان كان حكمه صحيحا لانه استدل على كفر من قال بذلك بعدم وروده في الاخبار
وقد غفل عنه في الاخبار فانه وارد فيها مثل ما في الغرر والدرر عن امير المؤمنين عم
وقد سئل عن العالم العلوي فقال عم صور عارية عن المواد عالية عن القوة والا
ستعداد الحديث ومثل قوله عم في حديث كميل للاعرابي السائل عن النفس ولعلم اني
اطلت الكلام هنا لعموم الحاجة اليه وان كنت ملتزما على نفسي عدم البسط في هذا الشرح
لان المطلوب منه بيان العبارة خاصة والرابع عالم الملكوت والمراد به عالم النفوس
اعني الصور الجوهرية وعالم الارواح متردد بين العالمين وبرزخ بين الاثنين
الجبروت والملكوت يستعمل مع كل منهما باعتبارين وهذا العالم اهله جواهر مقدارية
اي ذوات مجردة الا عن الصور وصورها نفوس الصور المثالية المحسوسة والخامس
عالم الملك اعني عالم الاجسام واعلاها محدد الجهات ومحدبه مساوق في الوجود للزمان
والمكان لا يسبق شيء من هذه الثلثة الاخيرين في كل رتبة من مراتب الاكوان
في الغيب والشهادة وهذا العدد اذا اطلق على شيء من العوالم يراد به هذه ونظائرها
مثل المواليد الثلاثة في الجسم والروح او في المادة والصورة او في الغيب والشهادة

قلت ستة

قلت ستة عوالم عالم العقول وعالم النفوس وعالم الطبايع وعالم الهباء وعالم المثال وعالم
الاجسام اقول يعني اذا ذكر ستة عوالم في الاخبار او في كلام اهل الاسرار غير انها في الحل
هذه المشار اليه المذكور الاول عالم العقول اعني عالم المعاني الجوهرية والذوات المجردة عن
المادة العنصرية والصورة النفسية والمثالية والمدة الزمانية وهي الاكوان الجوهرية
وقد اشرنا اليها قبل والثاني عالم النفوس اعني الهياكل الجوهرية وهي كلمات اللوح
المحفوظ والكتاب المسطور والثالث عالم الطبايع وهي مقام الحل والكسر بعد العقد
والعقود والاجمال بعد التفصيل الاول وقبل التفصيل الثانوي ومعناه ان الاشياء
بعد تمايزها الاول كسرت واذيبت حتى تساوى عاليها بسافلها وظاهرها بباطنها
وقويها بضعيفها ورطبها بيابسها وحارها ببادرها الى ان كانت الاجزاء الاجزاء
المتخالفة جزءا واحدا والقوى المتعددة قوة واحدة وهذا الواحد البسيط حقيقة الواحد
المركب بحيث اذا فصل هذا الواحد حل الى الاجزاء المتعددة عند التركيب وركب الشيء
منها كان مع اجزائه المتخالفة المتباينة في قواها وطبائعها الجزئية وصفاتها
كذلك بطبيعة واحدة كما هي قبل التفصيل وان اختلفت ظواهرها بحيث لو انفصل كل
شيء من ذلك الشيء المركب وظهر بحياته الخاصة له من فعل الله سبحانه لم تفرق بين
ذلك الجزء وبين الكل الذي هو الشيء الا ان الكل يستدعي نفسه والجزء يستدعي الكل
لانها كلها بطبيعة واحدة لانها طبيعة واحدة حلت فتكثرت وذابت فاتحدت
فلما جمدت ثانيا تكثرت فظهرت الكثرة وبطلت الوحدة فصح ان يقال نخل مثلا
طبيعة واحدة مع اختلاف اجزائه ظاهرا اذا ما وصفت فمعنى كونه طبيعة واحدة مع اختلاف
اجزائه لحاظ حملته في هيكل التوحيد بعين الوحدة وعالم الطبايع دوحة كبيرة تنبت
باوراق كل ورقة طبيعة شيء والرابع عالم جوهر الهباء والمراد بالهباء هو الذي
في الهواء الذي كان من جبل سيناء كما روي عن علي عم حين جعله دكا وهي الحصص
الوجودية الجزئية كل ذرة مادة مخلوق من خلق الله عز وجل فهي في جعل الله سبحانه
وبالنسبة للاسعة تلك الفضاء كالذي في العقم ولذلك قيل لها هباء وذرو
الخامس عالم المثال وهو الصور القائمة في هواء البرزخ المختلفة من المواد وهي مثال

وصفة للصور النفسية الجوهرية ابدلا ارواح لها وهي برزخ بين الملكوت والملك
وجهها الى الدهر وظهرها الى الزمان تتقوم في الاجسام بالمواد وهي امهات المولدات
وابائها المواد والسادس عالم الاجسام المركبة من المواد العنصرية والصور المثالية وهذه
الستة هي الايام الستة التي خلق الله فيها السموات والارض لانها في عالم الكبير كالنطفة
والعلقة والمضغة والعظام وكسر اللحم ثم انشى خلقا آخر ونظايرها من العوالم الجبروت
لهذا العدد كما روى القمي في تفسير الايام الستة التي خلق الله فيها السموات والارض ما
معناه قال هي الفصول الاربعة والمادة والصورة ومنها ان الانسان مثلا ستة
اشياء اربع طبايع حرارة ورطوبة وبرودة ويبوسة ونفس وجسد وهذه ستة
ايام هنا ايضا وتحتها عوالم وكل عالم تحته افراد لا يحصى عددها الا الله **قلت** سبعة
عوالم عالم النار وعالم الهواء وعالم الماء وعالم التراب وعالم الجسم وعالم النفس وعالم
الروح وهذا معنى قولهم كل شيء من الحوادث مثلث الكيان مربع الكيفية **اقول** يعني انا
اطلقت سبعة عوالم في باحد معانيها عالم النار وهو الاستقص الاعلى اعني الكرة الاثير
وعالم الهواء المعروف الذي هو وسط العالم كله ومسكن بني آدم الذين هم اشرف
الخلق وعالم الماء الذي هو فوق الذي جعله الله محيطا بجميع اعلاها واما كشف الله
عز وجل محل الحيوانات البرية عناية منه تعالى وعالم التراب وهو الارضون السبع على اختلاف
طبقاتها وما انعقد منهما من الحجر وبعض المعادن وعالم الجسم وهو المركب من حصص
من هذه العوالم التي قبله اعني عوالم العناصر الاربعة وعالم النفس وعالم الروح وهما
العالمان المشار اليهما سابقا وقولي وهذا معنى قولهم كل شيء من الحوادث مثلث
الكيان مربع الكيفية فالكيان لغة في الكون اي كل شيء مثلث الكون مربع الكيفية
يعني ان كل شيء في الجملة انما يتم تركيبه اذا كان مشتملا على الاكوان الثلاثة اعني الجسم
والنفس والروح وعلى الكيفيات الاربع اعني الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة
وكل شيء تام الخلق من هذه الاصول الاربعة والاكوان الثلاثة وكل واحد من هذه
السبعة تحته افراد كثيرة ولهذا قد يقال العوالم سبعة **قلت** وثمانية عوالم واذا اطلقت
ثمانيها اصل وجوه كثيرة نذكر منها واحدا على سبيل التمثيل عالم الخلق في الدنيا وعالم الخلق

في الآخرة وهو الهلاك الاكبر نعوذ بالله من سخط الله عالم الحيوة في الدنيا و
عالم الحيوة في الآخرة واليه الاشارة بقوله تعالى في التاويل ويحمل عرش ربك
فوقهم يومئذ ثمانية **اقول** يعني اذا اطلق لفظ ثمانية عوالم احتمل ارادة اشياء
كثيرة ونحن نذكر منها شيئا على نحو التمثيل ليتيسر به السبيل لمعرفة البيان والدليل
وذلك مثل ما ذكرنا سابقا في باب العوالم الاربعة فانا اذا ذكرنا هناك الخلق
والرزق والحيوة والموت وهذه الاربعة التي دار عليها الوجود اذا اعتبرت
في الدنيا والآخرة كانت ثمانية كما اشار اليه تعالى في تاويل قوله تعالى ويحمل
عرش ربك فوقهم يومئذ يعني في الآخرة ثمانية وذلك لاجتماع حكم الدنيا
والآخرة يوم القيمة باجتماع حملة العرش الاربعة في الدنيا وحملة الاربعة في
الآخرة فاما حكم الخلق في الدنيا فظاهر واما حكمه في الآخرة فبما يتجدد فيها الاهل
لاهل الجنة من انواع النعيم الذي لا ينفد ولاهل النار من انواع التعذيب والتاليم
الشديد واما حكم الرزق في الدنيا والآخرة فكما تبين من حكم الخلق واما الموت في الدنيا فهو
ظاهر فلاجل كونه ظاهرا معروفا لم اذكره متبوعا ببيان بخلاف موت الآخرة فانه لما
لم يكن معلوما بل المعلوم عدمه اذ الآخرة لا موت فيها لا لاهل الجنة ولا لاهل النار
فلاجل ذلك عقبته ببيان فقلت وهو الهلاك الاكبر لان الموت في الدنيا هو الا
تقطع من الاحباب والمفارقة للاصدقاء والاصحاب ومفارقة النعيم واهل النار
اشد ما يعذبون به فيها انما هو بذلك نعوذ بالله من النار والمفارقة في النار الكبرى
تعلقها تلاقي بخلاف مفارقة الدنيا بأربعة الاف مرتبة ولشمائه نستجير بالله من النار
ومن غضب الجبار والحيوة في الدنيا معروفة واما الحيوة في الآخرة فهي الحيوة الكبرى
العظمى التي لا نهاية لها في البقاء ولا في العظم ولا في العموم اما من جهة البقاء فلانها لا انقطاع
بل هي مستمرة ابدا لا تحول لها في الامكان واما في العظم فلانها تترقى في البقاء متصاعدة
في القوة والشباب والمضاعفة لا الى نهاية فهي في كل ان اقوى منها فيما قبله وهكذا حكمها
ابدا وما في العموم فلان جميع ما في الجنة من جميع الحيوانات والنباتات والجمادات حية
بالحيوة الحيوانية المقرونة بالشعور والاحساس المقرونين بالتميز والعقل لا يوجد فيها شيء

يصدق عليه اسم الشيئية الاصلي ما وصفناه قال الله سبحانه وان الدار الاخرة لهي
الحيوان لو كانوا ولقد رأيت في المنام كاني اتيت الى بستان من بساتين الجنة وفيه
اشجار وزرع ورايت جميع اوراق تلك الاشجار والزرع ينظر كل واحدة الي
بعينين نظر المتعلق وهي ورقة وهي حيوان وهذا مجمل الاشارة الى صورة الاخرة
والامر اعظم واعظم والحاصل ان الثمانية العوالم بنحو هذا مما يتعلق بازاء كل واحد
واصنافه وانواعه واجناسه ثلث وثلثة عوالم وهي عالم محدد الجهات وعالم الفلك
الثوابت وعوالم الافلاك السبعة وهي عالم القلوب وعالم النفوس وعالم العقول عالم
العلوم وعالم الاوهام وعالم الوجودات الثانية وعالم الخيالات وعالم الافكار
وعالم الحيوة اقول ايضا اذا قيل العوالم التسعة فقد يراد بها اثار الافلاك التسعة
مثل القلوب الجزئية فانها ذرية القلب الكلي الذي هو محدد الجهات فان جسم رب
القلوب الجزئية التي هي الموجودة في الصدور وهي اللحوم الصنوبرية وغيب المحدد
اب بعينها من القلوب الجزئية المجردة النورانية وهي ذريته ظاهرها من ظاهره
وباطنها من باطنه وبالجملة فالاول من اثارها عالم القلوب الجزئية والثاني عالم النفوس
الجزئية فانها من فلك الثوابت الذي هو ارض اهل الجنة فباطنها من باطنه وباطنه
كتاب الابرار كلا ان كتاب الابرار لفي عليين وما ادريك ما عليون كتاب مرقوم
يشهده المقربون وظاهرها من ظاهره على نحو ما قلنا في القلوب الجزئية والثالث
عالم العقول الجزئية وهي من فلك زحل ظاهرها من ظاهره وباطنها من باطنه والمعنى
كما مر والمراد بها هنا التعقلات المدركة للمعاني الجزئية فان العقل في نفسه هو القلب
وهو الذي في الصدر الان وجهه في دماغ وهو التعقل والمراد من ظاهره الذي
هو من ظاهر فلك زحل هو الدماغ الذي هو محله والرابع عالم العلوم الجزئية وهي
الصور المعلومات على ما هي عليه يعني ان ما كان من المعلومات ذا صورة فالعلم به
صورته المنتزعة من خارجه وما لم يكن ذا صورة فالعلم به صورة خارجية بما
تنخص به عند العالم وهذا معنى قولنا ان العلم صورة المعلوم على ما هو عليه اي في كونه
ومثاله الصورة التي انتزعها المرآة فانها اذا قابلت الشيء انتزعت صورته على ما

عليه من التخطيط مثلا وانتزعت صورة الهواء والمسافة التي بينهما كما هو يعني
بل هيئة فصورة الشيء الذهنية على ما هو عليه في الخارج هو العلم به وهذا الخزانة
الخيال وهو من فلك المشتري ظاهره من ظاهره وباطنه كما مر والخامس عالم الاوهام
الجزئية وهي مبادي الانشاءات النفسانية وهي من فلك المريخ ظاهرها من ظاهره
وباطنها من ظاهره ومن باطنه ونقول من ظاهر ظاهره ان المريخ ظاهره المولى مثلا
حار يابس بحس وباطن ظاهره بارد رطب بعكس فرادي بالظاهر الذي مع الباطن هو
صاف الجسم ويحصل مادته وصورته الذاتيتين وظاهر هذا الظاهر هو الحق هكذا
من العوارض الخارجية الغير الذاتية كما قلنا انه حار يابس وذلك ما اشار الله تعالى
بقوله اعزة على الكافرين وبقوله وظاهره من قبله العذاب فذلك الظاهر الذي هو الاصل
هو ما قلنا انه بارد رطب بعكس وذلك ما اشار الله سبحانه بقوله باطنه فيه الرحمة وبقوله
اذلة على المؤمنين فالظاهر وظاهر الظاهر هنا في الجسم المادي والباطن المجرد عن المادة والمدة
واما قولي وباطنها من باطنه فكما مر وهذا تفصيل يطول به الكلام والسادس عالم الوجودات
الثانية الجزئية وهي من فلك الشمس ظاهرها من ظاهره وباطنها من باطنه كذلك والمراد
بالوجودات الثانية الوجودات الجسمانية المركبة من المادة والصورة لان الشمس هي
منشأ المبادي للاجسام وذكر الثانية انما هو في مقابلة الوجودات الثانية الى الشمس لانها
المفيضة على الاسباب العلوية اذ هي تستمد من نفس العقل الكلي فتفيض على زحل
ومن صفته فتفيض على القمر وتستمد من نفس العقل الروح والنفس فتفيض على المشتري
ومن صفتها وتفيض على عطارد وتستمد من نفس الطبيعة فتفيض على المريخ ومن
صفتها فتفيض على الزهرة ثم اذا عملت الاسباب في مسبباتها عمل كل واحد من السبعة
الافلاك في مسبباته عمل كل واحد من السبعة الافلاك بنفسه وبواسطة الشمس فلذا
نسبت الوجودات الجسمانية الى الشمس والسابع عالم الخيالات الجزئية وهي من فلك الزهرة
ظاهرها من ظاهره وباطنها من باطنه كما اشرنا اليه سابقا والخيالات مبادي الصور
العلمية واوائل المنتزعات ولقتها في الالواح النفسانية وحكم هذا كما مر في الذي قبله
والثامن عالم الافكار الجزئية وهي من فلك عطارد الكاتب ظاهرها من ظاهره وباطنها

من الجنة على نحو ما مر في عالم القلوب وقائهم ملكه منه وتاثيرهم بالملائكة الثلاثة ليعين
ثمعون ويثبتون والتاسع عالم الحيوة الثابتة الحيوانية الحسية الجزئية وتحت ذلك
القهر والباس بالاشارة الى بيان الحيوة الحيوانية التي يشترك فيها ساير الحيوانات على نحو
الاختصار فاعلم ان الجسم الحيواني متقوم بالدم والدم متقوم بالعلقة اعني الدم المنعقد
في تجاويف القولو الصنوبري في الجانب الايسر الكثر من الجانب الايمن والعلقة متقومة
بدم اصفر فيهما هو محل الحرارة الغريزية والدم الاصفر محل الطبايع الاربع بما تقومت
به من الاجزاء البخارية فالمضا اى الاجزاء البخارية الحاملة للطبايع الاربعة اقسام جزئي
ناري حار يابس وجزء هوائي حار رطب وجزءان مائيان باردان رطبان وجزء
ترابي بارد يابس متحركة فلك القمر بطبيعته وعالجسد من طبايع الكواكب تلتفت
تلك الاجزاء وتكلست تكليبا صالحا حتى سادت في اللطافة سماء الدنيا فلما سادت
تعلقت بها الروح الحيوانية الحسية من مجاورتها له ومشاركتها له في نوع التركيب
وساواتها له في النفخ الالهي المقتضى لتعلق الحيوة الحسية والحاصل ان كل واحد
من هذه الافلاك التسعة قلوب ونيرات لا تكاد تحصى مما يطلع فيها من عدد الالف
عليها انما هو ليس بخصوص العدد بل انما كناية عن الكثرة كما اشرنا اليه سابقا
قلت وعشر عوالم وهي هذه التسعة وعالم الاجساد اقول ان الكلام فيه كثير وظاهر
ظاهر قلت ولكل عشر عالما وهي مباين التوحيد لستة منها كثيرة الحيات والعقارب
مظلمة ذات اهوال منكرة هلك فيها خلق كثير واليه الاشارة بتاويل قوله تعالى ولقد
ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم اذان
لا يسمعون اولئك كالانعام بل هم اضل واولئك هم الغافلون فادنى مراتب الستة
واخسها الاجسام فمن الناس من يعبد جسما والثاني المثال ومنهم من يعبد مثالا ومنهم
من يعتقد انه مادة ومنهم من يعتقد انه مادة ومنهم من يعتقد ان معبوده نفس وصورة
مجردة وهذه الخمسة مدركا لها الكبرى اقول قوله وهي مباين التوحيد يعني به ان مباين
التوحيد اعني به ان عبادين التوحيد يعني به ان عبادين التوحيد مما يراد من ذلك في بعض
الاحوال واغلطتها بالذكر لما في التنبيه على ذلك من الفوائد فيها خمسة كما ان في مراتب

التوحيد الحق اعلاها العلى واسفلها الاسفل والستة الباقية خمسة منها في مراتب
التوحيد الباطل وهي طرق النيران ولكل منها اهل وسكان وواحد منها ممتزج بين الخمسة
الاولى الحقة وبين الخمسة الاخرى الباطلة فاما هذه الخمسة الباطلة فالاول منها
من يعتقد ان معبوده جسم كالاجسام وذلك كالكرامية وبعض الحنابلة ومنهم من يعتقد
انه جسم لا كالاجسام والظاهر انه كالاول اذا اراد به التجسم اللفظي والا فلا اشكال في كونه
من الاول والثاني من يعتقد انه تعالى صورة مثال وآية وحدته تخص المشخصات
الجنسية والنوعية والصنفية والشخصية وهو باطل كالاول والثالث من يعتقد
انه تعالى مادة الاشياء كما ذهب اليه كثير من الصوفية ومثلوا له بالمداد بالنسبة
الى الكتابة والرابع من يعتقد انه عز وجل طبيعة حقايق الاشياء وطبايعها منه
تعالى بالسنخ او بالظل وكل من قال بانها في ذاته بنحو اشرف وكذا من قال ان معطي الشيء
ليس فاقدا له في ذاته يلزمهم القول بهذا نعوذ بالله من الضلالة بعد الهداية والخامس
من يعتقد انه تعالى نفس وهو من قال بانه نفس الكل والعالم جسمه فهو منهم وهذه الخمسة
المراتب عوالم الضلالة واهلهم سلاك طرق النار لكل باب منهم جزء مقسوم وقوله كثيرة
الحيات والعقارب لغير به الى ان هذه الاعتقادات اسباب المسخ التي من صورها الحيات
والعقارب وساير الحشرات والحيوانات المنكوسة ناكسوا رؤسهم عند ربهم والاهوال
المنكرة اثار اعتقاداتهم من الاقوال والاعمال والاحوال ينكرها كل من وقف عليها
من المؤمنين العارفين بالله عز وجل فانهم قد هلكوا بها اهلكوا من اتبعهم واصغى اليهم
وقوله واليه الاشارة بتاويل قوله تعالى اى والى كون اعتقاداتهم ذات اهوال منكرة
قد هلك فيها خلق كثير منهم ومن اتباعهم الاشارة بتاويل قوله تعالى ولقد ذرانا
لجهنم الاية ووجه الاشارة انه عز وجل ذراهم وعلق طبائعهم وقلوبهم بمقتضى
اجاباتهم بانكار دعوته فانه تعالى خلقهم في الخلق الثاني اعني التقليب بمقتضى اجاباتهم
المقرونة بانكار دعوته فحكم عليهم بما اقتضوا به من الانكار بعد البيان والهداية
والتجلي كذلك على نحو قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم وانه خلقهم بقابليتهم من الاجابة
العملية والقولية كان ذلك الصنع والتركيب مؤديا الى جهنم لسلوكهم في اعمالهم طريق

ما خلقوا عليه هو ما اجابوا اليه مختارين فحق عليهم حكم الله عز وجل في كتابه
في هذه الاية وامثالها فافهم فكانت تلك الاجابات القبيحة موجبة لخلقهم كذلك
فكانت لهم قلوب لا يفقهون بها الاعتقادات الحقة ولهم اعين لا يبصرون بها الايات ولهم
اذان لا يسمعون بها المواعظ اولئك كالانعام لما روي انهم مساوون لها لاشتراكهم
معها في الارواح الثلاثة روح المدرج وروح القوة وروح الشهوة فلا فرق بينهم
وبينها الا في روح الايمان وليستغنيهم بل هم اضل لانهم اعطوا الفهم والعقل والتميز
ولم يعملوا بما اعطوا فسلبت عنهم التاييدات الالهية اولئك هم الغافلون عما يراد منهم
واما السادس وهو طريق من يعتقد ان الله سبحانه معنى فهم في ذلك على قسمين احدهما
من يعتقد انه عز وجل معنى كساير المعاني وهذا باطل لان المعنى مميز عن غيره بمشخصات
معنوية كما يتميز معنى البياض اعني ما ينكشف عنه عن معنى الخاتم اعني ما يكون الخاتم الذي
فان العقل يفرق بينهما ويميز كلا منهما من الاخر بمميزات معنوية فهو محصور في العقل
في جهة معنوية من جهة العقل يومي اليها باشارة عقلية وهذه وامثالها صفات
الخلق المحدث تعالى عن شبهها انه بشيء من ذلك ونحوه لكان ذلك المعروف حادثا وثانيهما
من يعتقد انه عز وجل معنى اي شيء لا كالاشياء فاذا نزه ذلك الذي عناه
عن الجهات المعنوية والاشارة العقلية ولو كان التنزيه حين يرجع اليه
عقله كما هو حال ساير الغافلين دخل في زمرة الموحدين الا انه فقد المعرفة الكامل
مراتب التوحيد اذ لا يدخل في اهل الشهود الذين عناهم سيد الشهداء عليه السلام في بيان
حال طريقتهم بقوله عليه السلام ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك
متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون الاثار هي التي توصل
اليك عميت عين لا تراك عليها رقيبا وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيبا وهذا
ما ذكرته فيما يأتي فهو ما **قلت** واما السادس وهو من يعتقد ان معبوده معنى كما هو
معتقد كثير من اهل العقول فان عنى ما يشير اليه عقله فقد ابطل لان الاشارة
العقلية لا تقع الا على محصور دهري وذلك حادث **اقول** واما الشق الثاني الذي ذهب
اليه بعض اهل العقول من هذا الاعتقاد السادس اعني الاعتقاد بانه معنى فهو ما



اشرت اليه بما **قلت** وان اعتقد بلا حلول تخصيص اشارة عقلية فذلك موحد الا انه
توحيده اسفل مراتب التوحيد **اقول** وهذا ما ذكرته قبل هذا فراجعه **قلت** واما
الاكثر فهي مراتب الفعل الاربع الاول والدواة الاولى وخامستها التي هي معرفة النفس
التي هي معرفة الرب فاعلاها في التوحيد ان يظهر لعبده في الرحمة ثم في الرياح ثم في
السحاب المزجي ثم في السحاب المتراكم ثم في الماء الاول المسمى بالدواة الاولى **اقول** المراد بهذه الكثرة
المراتب مراتب المعرفة بالنسبة الى العارفين لان حقيقة معرفة العبد هي ما ظهر به الرب
له من وجوده لحقيقة للمعرفة حقيقة العارف من ربه يعني ظهوره تعالى لعبده
هو ذلك الظهور هو اثر الفعل الظاهر والاثر مشابه لصفة المؤثر التي هي مبدؤه ومنشأه
وقد قال الرضا عليه السلام قد علم اولو الالباب ان ما هنالك لا يعلم الا بما ههنا فاذا اعتبرنا الاثر
وجعلناه في نفسه وظهوره له خمس مراتب اربع تنسب اليه وواحدة تنسب الى مؤثره
لانه قبل الظهور يعتبر فيه البطون وهي الاولى ومن حيث البطون وهي الثانية
والظاهر وهي المرتبة الثالثة ومن حيث الظهور وهي الرابعة وهذه الاربع مراتب
الشيء قبل الظهور تنسب اليه بنفسه وان كان اعتبارها انما هو من جهة اتصافه
بالظهور والخامسة هي الظهور الذي هي هيئة الفعل وهيئة الفعل منها ما هو
متصل وهو الذي تلبس الفعل به لا ينفك عنه ومنها ما هو منفصل عن الفعل
وهو المعبر عنه بالاثر وبالمعلول ونظر المعلول الى علته اعني الوجه المتصل بالفعل
الذي لا ينفك عنه اعني من نظره الى نفسه من حيث كونه اثرا ومعلولا وهذه
الاربعة اعني الباطن ومن حيث الباطن والظاهر ومن حيث هي اسماء الفاعل مركبة
ومتقومة من الاثر الذي به الظهور ومن المؤثر الذي هو فعل الظاهر فيكون
هذا المركب اسما للظاهر الذي يعرف به ويتميز به عند العارف به وقد تقدم ان
هذا الفعل الذي قلنا انه المؤثر له اربع مراتب فالنقطة مع البطون هو الاول وهو اول
الاسماء والالف مع حيثية البطون هو الثاني والحروف مع الظهور هو الثالث والكلمة
مع حيثية الظهور هو الرابع وهذه الاسماء الاربعة هي المقامات والعلامات التي لها
تعالى وهي ما ذكره عليه السلام في دعاء كل يوم من شهر رجب في قوله عليه السلام ومقاماتك التي لا تعطيل لها



في كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقك فتقها ورتقها بيدك بدؤها منك وعودها اليك اعضاد واشهاد ومناة واذواد وحفظ ورواد بهم ملأت سماءك وارضك حتى ظهر ان لا اله الا انت الدعا فالعارف بالاول اعلى رتبته من العارف بالثاني وهذا العارف بالثاني اعلا من العارف بالثالث اعلا من العارف بالرابع فان اعتبرت هذا في الصفات العليا الكلية الكبرى العامة تعين العارفون بها فلا يصل الى الاول ولا يصل الى الثاني الا علي ابن ابي طالب ع وهكذا اي لا يصل الى الثالث الا الائمة الاثنى عشر ع ولا الى الرابع الا فاطمة ع وان اعتبرت هذا فيما دون ذلك من الصفات كصفات الصفات سواء كانت كلية اضافية او جزئية تفاوتت مراتب العارفين كالانبياء والاوصياء والاولياء والعلماء وقيمة كل امرء ما يحسنه وقوله ونظر المحلول الى علته آه اريد به بالعلة الاسم المركب من الاثر والمؤثر لا خصوص المؤثر الذي هو الفعل اذ لا يوجد هناك عارف غير الفعل نفسه بنفسه فافهم واريد بالمداد الاول المسمى بالدواة الاولى الاثر نفسه المعبر عنه بالوجود الممكن الراجح الثبوت والعارف به ناظر اليه نفسي بمعنى انه اثر وصفة وظل الفعل وما اشبه ذلك وهذا طريق عال من طرق المعارف لا ان الاربعة الاول اعلا منه لان العارف هنا ناظر الناظر الى نفسه من حيث انه اثر وصنع وهو المراد من قوله ع من عرف نفسه فقد عرف ربه وفي الاربعة الاول ناظر الى علته وتنظر للعلة اعلا من نظر الى نفسه واريد بالنظر الى نفسه من حيث هو اثر هنا الاحتراز عن النظر الى نفسه من حيث هو اثر هنا عن النظر الى نفسه من حيث هو هو فانه جاهل الجحد شيء ما لانه سرابه حتى اذا جاءه لم يجده شيئا واعلم انك لو اردت بالمداد والقول المسمى بالدواة الاولى ارض الجرز والقابليات جاز ذلك وصدق عليه الاسم الا ان ارادة كونه الوجود الراجح الممكن اولى واعلم ان هذا الوجود نور الانوار وقد يذكر في الاخبار بالنور الذي تنورت منه الانوار والحقيقة المحمدية ص م وقوله فاعلاها في التوحيد اي الظاهر لعبادها في الرحمة آه اريد به انه سبحانه يظهر لعبده بفعله او بمفعوله الذي هو عبده ونسبة مراتب المعرفة بعضها الى بعض في القرب والشرف لنسبة الظهور والمراتبة فالظهور

في الرحمة اعلاها من الظهور بالالف والظهور به اعلا من الظهور بالوجود والظهور بها اعلا من الظهور بالكلمة والظهور بها اعلا من الظهور بالارض الجرز في الاربعة الاول والخامس الذي هو الوجود اعلا المعارف وهي المشار اليها بالهاء قال ع في تفسير الهاء من هو قل يا اهل الحق بتثبيت الثابت قلت فالاولى معرفة الباطن بالنقطة والثانية معرفة الباطن من حيث هو باطن بالنفس الرحماني والثالثة معرفة الظاهر بالعرش المرجي والرابعة معرفة الظاهر من حيث هو ظاهر بالسحاب المتراكم والخامسة معرفة الظهور بالماء وهي الغاية المشار اليها سابقا اقول هذا هو ما اشرت اليه في الشرح قبله واريد بالماء ما ذكرته اعني الوجود وان اردت به ارض الجرز كان المراد بالماء الماء الاجاج قلت فهو لكل عشر عالما حسنة نور ظله وهلاك وولكل فيه ظلمات ورعد وبرق يكاد يخطف ابصارهم كلما اضاء لهم مشوا فيه واذا اظلم عليهم قاموا يا نور النور اهد بنا من واقمص علينا من فضلك وانشر علينا من بركاتك اقول يعني جميع طرق ما يقال من اسم المعرفة من حق وباطل لكل عشر عالما من خلق الله خلق سبحانه حقها بفضله على مقتضى دواعي المبطلين في الوجه اللوحي وهي كتاب الفجار المكتوب في سجين ولما الوجه النوري بيان الحق والباطل اعني طرائق من يرى ان الله عز وجل معنى فيه ظلمات من العادات وعوائق الدواعي الشهوانية ورعد من زواجر المواعظ والايات في الارض والسماء وبرق من دواعي الفطرة التي فطر المخلوق عليها في صورة الاجابة لدعوة الله في الخلق الاولى قلت واثنى عشر عالما من نار وتراب وهواء وماء في الجبروت ونار وتراب وهواء وماء في الملكوت ونار وتراب وهواء وماء في الملك اقول يعني اذا سمعت قول اثنا عشر عالما او اثنى عشر الف عالم فالمراد به العوالم النارية والهوائية والمائية والترابية التي هي اما البسيطة او مركبة وغلب عليها طبع من تلك الطبائع فان لم تلحظ الافراد قيل اثنا عشر عالما اذا اريد منها النوع او الجنس او الصنف وان لحظت الافراد قيل اثنى عشر الف عالم وتقديم التراب على الهواء في الجبروت والملكوت وتاخيره في الملك في بعض الرسائل اشارة الى ترتيب الطبائع في عالم الغيب وترتيب العناصر في عالم الشهادة كما هو رأي بعض علماء الجفر حيث جعلوا ترتيب الحروف على ترتيب طبائع البروج فيما يتعلق بالتكسير

وعلى ترتيب طبايع العناصر فيما يتعلق بالاجسام قلت وهكذا كل عبارة في الروايات
وكلام العلماء في ذكر العوالم فتصرف الى الاعتبار اقول يعني ان كل عبارة وقعت في ذكر العوالم
على عدد في الاحاديث وكذا في عبارات اهل المعرفة انما ارادوا بها شيء من نوع ما اشرنا
اليه فالزم قلت ثم اعلم ان آدم ابو العالم في كل عالم الى الف الف عالم واول آدم وجد هو المشية
وهو آدم الاكبر وذلك الولاية المطلقة والحقيقة المحمدية ص ومقام او ادنى وعالم
فاحببت ان اعرف اقول هذا اشارة الى ما ذكره الصدوق ره في آخر الخصال في رواية عن
الباقر ع فانه ع ذكر في قوله تعالى بل هم في لبس من خلق جديد ان الله قد خلق الف الف
عالم والف الف آدم وانت في آخر تلك العوالم واولئك الآدميين ويراد منها تنزلات
مراتب الامكان والاكوان الوجودية واول موجود في الامكان هو الفعل اعني المشية
خلقه الله بنفسه وهو آدم الاول الاكبر وقد تقدم بعض الكلام عليه واولاده
المشيات التي بها كونت جزئيات الاشياء وكلياتها من المكونات المعقولة فان كل شيء
كونه الله سبحانه بمشية خاصة به لا تكون لغيره الا بعض المشخصات وكلها اولاد المشية
الكلية الاولية التي هي آدم الاول واول مكون بآدم الاول الوجود اعني الماء الذي هو
اصل كل مكون محدث من الغيب والشهادة وقد ذكرنا انه الايكن فيه من ذاته الكثر
من اربعة عشر شخصا الا ان يشاء الله ان يغير ما اجرى في حكمته فانه على كل شيء
قدير وهذا آدم الثاني واولاده تنزلاته وظهوراته باشعته ومظاهره وهي ماة
واربعة وعشرون الفا وثاني مكون من المكون الاول العقل الكلي واولاده العقول
الجزئية وهي كليات اضافية وهي ماة واربعة وعشرون الفا وهذا آدم الثالث
وهكذا الروح والارواح والنفس والنفوس والطبيعة والطبايع وهلم جرا الى
عالم الاجسام تتراءى العوالم نازلة الى التراب ثم ترجع صاعدة وكلها على نحو ما قلناه
وانما قلنا وهو اعني المشية آدم الاول وذلك الولاية المطلقة والحقيقة المحمدية
ففيه تسامح في العبارة لان العبارة جارية على نمط اصطلاح القوم وهم يجعلون
الوجود الراجح الذي هو المشية وما تعلقت به وهو الوجود المطلق الذي هو
امر الله اعني الماء الذي به حيوة كل شيء حي فهو اول صادر عن المشية لا هي شيء

والام

والانه الذي هو ارض القابليات وارض الجرز في رتبته والحاق وهي رتبة الامكان
الراجح والوجود المطلق وبعد هذه رتبة الامكان الجائز والوجود المقيد الذي اوله
العقل الكلي ونحن نجعل اول صادر من الفعل والانفعال برزخا بين المطلق والمقيد
فان شئنا قلنا الوجود المطلق الراجح هو المشية والمقيد هو العقل وما بعده الى ما تحت
الثرى وما بين المطلق والمقيد برزخ اعلاه مع المطلق واسفله مع المقيد كما
قلنا ما بينهما مع المطلق وان شئنا قلنا ما بينهما مع المقيد فعلى قولنا يكون تلك
الولاية المطلقة محتمل الوجهين فان اريد بها المشية فلا اشكال وان اريد به نور
محمد ص كان هو والحقيقة المحمدية ص التي هي نور النبي ص مادة الاشياء كلها وجودها
الذي هو امر الله الذي به قام كل شيء قياما ركنيا لان الله سبحانه جعله عضد الخلق
وليس المراد بذلك ان الاشياء اجزاء منه اذ ليس شيئا ينزل عن مقامه وانما الاشياء
كونت موادها من اشعته وتنزلاته باثاره ومقام او ادنى وعالم فاحببت ان اعرف
مثل ذلك الولاية المطلقة في الاحتمالين ولعلم ان تقوم المشية بالحقيقة المحمدية ص
كتقوم حرارة النار بالحديدة حال كونها محماة وكتقوم الفعل بالقيام في قولك قائم
القيام كالمشية والقيام كالحقيقة المحمدية والقائم كالوجه الذي هو مقاماته وعلاماته
التي لا فرق بينها وبينه الا انها عباده وخلقه كما انه لا فرق بين قائم وبين
زيد الظاهر بالقيام في هذه الجهة الا ان قائما صفة زيد وصنعه الذي هو
زيد في حال ظهوره بالقيام بقائم فنحن نطلق الوجود المطلق على المشية وعلى اول
صادر عنها لا هي شيء وهو الحقيقة المحمدية ص قلت وكل آدم فهو لا يخلق من ابويه
الا الاب والام المعنويين اللذين ذاته تركبت منهما على نحو ما سبق وهما الوجود
والماهية اي المادة والصورة فالاب هو المادة والام هي الصورة اقول اعلم ان كل
آدم من الآدميين الالف الف عالم آدم لم يكن مخلوقا من ابوين كما هو في ساير اولاده
وذلك كما نرى في ابينا آدم ع وقد اشار الرضا ع الى نوع مطلق الدليل بقوله ع قد علم
اولو الالباب ان ما هنالك لا يعلم الا بما ههنا وهذا الدليل وامثاله مثل قول الصادق ع
العبودية جوهرة كنهها الربوبية آه وغيره يعني استدل الامام على نفي الاب والام لكل آدم

كما في ابنا ءاعم واستدلالا على ثبوت التركيب لكل مخلوق من مادة وصورة وان المادة
هي الاب والصورة هي الام وهذا معنى قولي الاب والام المعنويين وقولي هما
الوجود والماهية اريد بهما المادة والصورة فلذا فسرتهما بهما فالوجود هو المادة والصورة
هي الماهية سواء كان ذلك في عالم الانوار كالعقول فان وجودها هو موادها وما
هيتها هي صورها وهما في العقول مجردتان عن العناصر والصور والزمان او المادة
والصورة في كل شئ بحسبه فمادتها وصورتها من نوع رتبتها في الكون الدهري
المجرد ومثالها في المثال كالصورة في المرآة مثالها نما فمادتها ظهور المقابل لها وصورتها
هيئة المرآة ولونها وصفائها وهذا من نوع رتبتها في الكون البرزخي الظلي
ام في الاجسام فانها مركبة من مادة عنصرية وصورة مثالية وذلك من نوع رتبتها
في الكون الزماني الجسماني اما المادة فتشخص بالحس والصورة المثالية ومقوما تها
الصورة وان كانت من المثال فانها انما تظهر في الحس حال ارتباطها بالمواد العنصرية سواء
كان ذلك في الذوات كما مثلنا في الاجسام ام في الصفات كما مثلنا في الصورة في المرآة
وسواء كان ذلك في الغيب كما مثلنا بالعقول ام في الشهادة كما ذكرنا في الاجسام وسواء كان
ذلك في الخارج كما مثلنا ام في الاذهان كالامور الانتزاعية من المعاني والاعيان والحيثيات
وغير ذلك فالوجود على الحق الحقيق بان تطلب معرفته فيما سوى الله سبحانه هو المادة وهو قول
بعضهم وهو الصحيح خلافا للاكثرين وهو الركن الاعظم من كل شئ محدث وكونه بمشية الله
تعالى لان الوجود هو الذي صدر عن فعل الله ومعلوم ان الشئ انما هو في الحقيقة
عبارة عن المادة والصورة فان حد الانسان الحقيقي التام هو الحيوان الناطق مثلا
والحصة الحيوانية هي المادة والحصة الناطقية هي الصورة ولم يكن له اصل غيرهما والا
لما كان الحد بهما تاما حقيقيا ولو كان الوجود غير المادة لما كان بدونه تاما ولما كان
الوجود اظهر الاشياء في كل شئ لكنه هو المادة التي اظهر الاشياء في كل شئ ولكنه
لشدة ظهوره خفي على الاكثر حتى توهموا انه شئ موهوم او مفهوم او ذهني او معنى مصدري
او انه هو الوجود الحق او ظله وما اشبه ذلك وكل هذه الاوهام باطلة والحق
ان الوجود الحادث هو المادة في كل شئ بحسبه والوجود الحق لا اله الا هو لانه هو ذات الله

عن جل ودعوى السنخية والظلية باطلة ودعوى الاشتراك المعنوي واللفظي ايضا
باطلة انه لا تدخل الذات المقدسة مع غيرها تحت حقيقة واحدة فلا يصح المعنوي ولا
يكون بين ذاته عز وجل وبين غيره من كل شئ مناسبة من جميع النسب الاربع فلا يصح
اللفظي فافهم **قلت** وهذا هو المستفاد من كلام اهل العصمة ع **اقول** يعني ان كلامهم ع
صريح لمن يفهم فيما ذكرته واذكره من ان المادة هي الاب والصورة هي الام كما يأتي بعد هذا
قلت ولما اصطلح عليه المتقدمون والحكماء من ان الاب هو الصورة والام هي المادة
وان الصورة اذا لحقت المادة تولد منهما الشئ توهم منهم ان النشوء والتخلق في بطن
المادة فهي الام وبعيد من جهة المناسبة **اقول** المراد بما استفيد من كلام اهل العصمة ع
من كون المادة هي الاب والصورة هي الام ما يأتي عن الصادق ع من قوله ع ان الله
خلق المؤمنين من نوره وصبغهم في رحمته فالمؤمن اخو المؤمن لابيه وامه ابوه
النور وامه الرحمة وهو يأتي بيان وجه الاستدلال به على المطلوب ومثله قولهم ع
السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن ويأتي بيانه ايضا ولما اصطلح
عليه المتقدمون من ان المادة هي الام والصورة هي الاب فدليلهم اعتباري ضعيف
لانك ان وزنت الاشياء بالميزان الحق وجدت ذلك كما قلنا وذلك نحو قولك ان المادة
هي ما تدخل عليها الفضة من اذا اردت التعبير عنها فتقول صيغت الخاتم من فضة فالفضة
هي مادة الخاتم لا الصورة وتحقق الخاتم انما يكون في الصورة لا المادة والا لكان
كل فضة خاتما كما يكون كل ما في هذه الصورة كذلك فان كل ما هو في هذه الصورة
هو خاتم سواء كان من فضة ام ذهب ام من حديد ام من نحاس ام من خشب فاذا عرفت
هذا فاعلم ان الام خلقت من الاب كما قال تعالى خلقكم من نفس واحدة يعني آدم وخلق منها
زوجها يعني حوا وهذا معلوم من ان حوا خلقت من آدم وكذلك الصورة خلقت من المادة
لا العكس وهذا يطابق تاويل قولهم ع السعيد من سعد في بطن امه اه اي ان السعادة
والشقاوة في بطن الصورة الا ترى ان الخشب الذي هو مادة للسرير والباب والصنم
ليس فيه حسن ولا قبح فاذا عمل ما يكان فيه حسن واذا عمل فيه صنما كان فيه قبح فكان
الحسن والقبح في الصورة لا في المادة فتفهم ما اشرنا اليه لتعرف الدليل والاستدلال وبطهر

ان قولهم وان كان اصطلاحا بعيد من جهة المناسبة خال عن الفائدة **قلت** واما من جهة
تجرد الاصطلاح والتسمية مع قطع النظر عن المناسبة فلا محاذير ولكنه لا ينفتح
به كل باب الا اذا اريد به هذا الاصطلاح الصواب بل ربما يقال ان ذلك ليس باصطلاح
وانما الواضع للغة العربية وهو الله سبحانه وتعالى وضع ذلك كذلك **اقول** ان العادة
جرت من اهل كل عرف على انه اذا اتخذ لهم الاصطلاح على شيء نقلوه من اللغة لتكون
المناسبة بينهما مقربة لفهم ذلك الاصطلاح وقولهم ان الصورة هي الاب والمادة
هي الام بعيد من المناسبة بل ابطل ما اشرنا اليه فيما ذكرنا من الروايتين والقرآن
نعم لو قصد والمجرد الاصطلاح غير ملاحظين للمناسبة جاز ذلك ولكن لا تتعدى
فايدته فلا يستفاد منه فائدة ولا يستنبط منه دليل واما ما ذكرنا فيعد قيام الدليل
الحاكم عليه فانه مشتمل على المناسبة التامة وعظيم الفائدة وافادة الدليل على كثير
من المعارف لو قيل انه اصطلاح ولما على احتمال انه حقيقة وضعها الواضع اللغة
العربية لهذا المعنى كما يستفاد من بواطن الاخبار فلا اشكال فيه **قلت** فاذا ظهر لك
ما قررنا سابقا وتقرر لديك ظاهر الحال من غير حاجة الى الاستدلال ولو سلمنا ان ذلك
ليس من اصل وضع اللغة قلنا ان الاصطلاح المناسب للامر الواقع اولى بالمصير اليه **اقول**
الذي اريد بهذا الكلام ان ما اشرنا اليه غير خفي على كل من نظر في كلامنا اذا لم يلاحظ
ما قالوا لما اذا لاحظ في فهمه لذلك بان يجعل قولهم مسلما عنده وانما كان الاشكال
منه في كلامي في انه هل يمكن التوفيق بينه وبين كلامهم فلا ريب انه يخفى عليه
لانه على عكس ما قالوا فكيف يوافقه وايضا فقول بيته وبين المعنى اللغوي على فرض
ان كلامي وان لم يكن حقيقة لكن مناسبة تامة وذو المناسبة اولى من غيره في الكلام
بالمصير اليه لان المناسبة اذا حصلت ظهر للمعقول كثير من احكام المعقول مما ينفتح
للعالم بتلك المناسبة ابواب كثيرة من تتبع رسائلنا وقف على كثير منها والله سبحانه
هو الموفق **قلت** وبيان الاشارة الى المناسبة ان الاصل في المولود هو الاب والتخلق
والتقدير ظاهرا وباطنا انما هو في باطن الام وان كان المولود مركبا منهما كما روي
عن الحسن بن علي بن ابي طالب عليهم السلام ما معناه ان الانسان خلق من اربعة من ابيه واربعة

من امه وستة من الله فالتي من الاب العظم والمخ والعصب والعروق والتي من الام اللحم
والدم والجلد والشعر والتي من الله الحواس الخمس والنفس فاذا نظرت مما من الام رأيته
هو اصل الانسان لانه هو القسم القوي ولهذا كان جانب الاب اقوى وافضل في المراتب
وفي الولاية وغير ذلك كالمادة لانها هي الجانب الاقوى في الشيء والصورة هي الجانب الاضعف
فيه كالام فان ما منها ظاهر المولود وقشره كاللحم والدم والجلد والشعر متعلق بما من الاب
كالصورة تتعلق بما من المادة بحلولها فيها **اقول** هذا الكلام كله ظاهر لا نزاع الى بيانه
فلا يحتاج الى بيان فلا يحتاج مع ما يأتي من بعده بيان ايضا **قلت** لكن لما كان التخلق
الذي هو التصوير انما يكون في بطن الام والاحكام لا تتعلق بها بنفس المادة والا لتساوت
جميع اشخاص النوع في الاحكام وانما تتعلق بالصور لتختص كل صورة بما يناسبها
من الحكم كانت الاحكام منوطة بالصورة كما ان حكم المولود منوط بصورته والتكون
الذي في بطن امه ومن هنا قال عم السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن
امه فان بطن الام هو محل الخلق والتصوير وذلك هو منشأ الاحكام **اقول** الدليل
على ان الصورة هي الام ان المادة لا تلحقها الاحكام وانما تلحق الصورة فان جعلنا المادة
هي الاب والصورة هي الام صح لنا ما ذكرناه سابقا وذلك مثل الخشب الصالح للسرير والصنم
لا يلحقه من حيث هو حسن ولا قبح فلا تقول هذا الخشب حسن وهذا الخشب قبيح وان كان
صالحا للعمل الحسن والعمل القبيح فاذا صور سريرا كان ذلك الخشب بتلك الصورة حسنا
واذا صور صنما كان بهذه الصورة قبيحا فاذا اردت مطابقة الظاهر والباطن والتأويل
وتنظرت الى قوله عم السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه
والى ما قاله بعض المفسرين تبعا للحكماء فيما قرروا في الطبيعي ان السامري صاغ من الذهب
ما صنعه عجلا جسدا وله خوار ولو صنعه كلبا لنبح ولو صنعه انسانا لتكلم مع ان المادة الحلية
وهي الذهب والى ما قاله الفقهاء من انه لو نزى كلب على شاة فاولدها ولدا فان كان بصورة
الكلب نجس وحرام وان كان بصورة الشاة فهو شاة طاهر وحلال ومثله ما روي عن علي عم
وجدت ذلك على ما قلنا مطابقا وعلى ما قالوا اولئك مخالفا وهو من جهة ان الصورة
هي الام التي يتشخص فيها المولود بالصورة التي تلحقها الاحكام وتثبت عليها وهذا

قلت فاذا ثبت ان الصورة مناط الاحكام تثبت لها هي الاثم لا المادة لنا وقت افراد الشيء
في الحكم لنا وبها في المادة حكم ونظير ذلك الخشب فانه مادة للسرير والصنم فان عمل صنما كان
فعله حراما ويجب كسره وان عمل سريرا كان جايزا والحكم عليه بالحرمة والجواز انما هو في
الصورة وصارة السعادة مثلا كالسرير والشقاوة كالصنم انما هو في بطن الصورة
لا في بطن المادة وذكر الاصحاب في الكلب اذا نزى على شاة فاتت بولد فان كان كلبا فهو حلال
ونجس العين وان كان شاة كان حلالا واطاهر العين والمادة واحدة وانما الحل
والحرمة في بطن الصورة وهي الاثم وهذا ظاهر لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد
اقول هذا الكلام ظاهر وقد ذكرته قبل هذا مكررا وهو في نفسه لا يحتاج الى البيان
قلت على ما ذكرنا ورد التصريح به عن الصادق وقولهم ان الله خلق المؤمنين من نوره
وصبغهم في رحمته فالمؤمن اخو المؤمن لابيه وامه ابوه النور وامه الرحمة فاتق
الى آخر الحديث في المدعى اقول قد ذكرنا قبل ان المادة في التعبير عنها الاب ولم يدخل
لفظ من في قول صبغت الخاتم من فضة لان دخولها في نحو هذا التركيب علامة على ان
مدخولها هو المادة اذ لا يقال صبغت الخاتم من الصورة فقولهم ان الله خلق المؤمنين
من نوره صريح في ان النور هو المادة اي الوجود وقد صرح عم بانها هي الاب قال عم ابوه
النور وامه الرحمة يعني الصورة الانسانية المستقيمة المنقوشة على هيئات الطاعات
وصورها والدليل على ان هذا النور هو المادة ما ذكره عم في تفسير كلام جده عم حين قال
اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله قال عم يعني بنوره الذي خلق منه والذي
خلق منه هو المادة وهو النور اي الوجود وهذا ظاهر لاغبار عليه والمراد بالرحمة
الحصة الناطقية وبالنور الحصة في قولهم الانسان حيوان ناطق فان حيوان
هو المادة وناطق هو الصورة والمراد بالمادة هو الوجود الذي هو اول صادر
عن الله تعالى اذ لم يصدر عن فعل الله سبحانه الا الشيء والشيء لا يتقوم الا بالمادة وصورة
والصورة والمادة هي الصادر عن الفعل والصورة هي هيئة ذلك الصادر في الانفعال
بفعل الله سبحانه فاشرب صافيا ودع عنك الاوهام قلت لان النور هو المادة والمراد به
الوجود لقول الصادق عم في تفسير قوله عم اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله قال عم

يعني بنوره الذي خلق منه اقول هذا هو ما ذكرنا قبل والمراد في هذا الحديث بنور الله
هو الوجود ويعبر عنه تارة بالفؤاد وانما سماه عم نور الله لانه غير ناظر الى نفسه ابدا
وانما ينظر الى الله فنسبه في نظره الى الله متوجها اليه سبحانه من جهة فعله اي متوجها اليه
بواسطة توجهه الى فعله الذي منه بدؤه مثال نور السراج في عدم نظره الى نفسه ابدا
وانما ينظر الى السراج اعني النار بواسطة نظره الى الشعلة الجزئية من السراج منتهيا الا
لانها هي التي منها بدؤه النار فافهم وانما لم يقل الذي ينظر بحقيقة او بوجوده لان في
بدلول اللفظ ما ينظر الى نفسه فلا يكون نورا بل هو ظلمة وعدم فلا يكون فراسة اصلا
قلت والرحمة هي الصورة لان الصورة صبغ للمادة فالرحمة صبغ للوجود في
الماهية الثانية لان الماهية الاولى شرط لتحقق الوجود في الخلق قبل التكليف
واما في الخلق الثاني حين قال الم الست بربكم فمن اجاب بلسانه وقلبه خلقه من صورة
الاجابة وهي الصورة الانسانية حقيقة وهي الصبغ في الرحمة فافهم ومن عصى
بقلبه خلقه من الصورة الشيطانية وهي الصبغ في الغضب فالسعيد من سعد في صبغ
الرحمة قال عم وهي الام والشقي من شقي في صبغ الغضب اقول ان المراد بالرحمة في الحديث
الشريف المتقدم الصورة بدليل قوله عم خلقهم من نوره فالنور هو المادة وقوله عم
وصبغهم في رحمته فالرحمة هي الصورة لانه تعالى ركبهم فخلقهم من مادة وصورة
والرحمة هي صبغ الوجود لانها صورة في خلق المؤمنين والغضب صبغه في خلق الكافرين
وقولي وهو الماهية الثانية اشير به الى ان الخلق الاول هو الخلق المادة النوعية
فتكون مركبة من مادة بسيطة ومن ماهية اولى هي انفعاله وقبوله للايجاد
بفعل الله تعالى كالخشب فانه مركب من مادة بسيطة وهي الحصة العنصرية من العناصر
ومن صورة نوعية وهي الحصة الخشبية وهذا هو الخلق الاول للسرير والصنم
اللذين يتساويان فيه في الصلوح ولم يظهر فيه الحسن والقبح لان هذه الماهية
شرط التحقق في الخلق الاول فلا تكون منشأ لظهور الافعال الاختيارية لان
هذه مساوقة في الظهور للوجود الذي به تكون الشيئية فتكون الماهية الاولى
قبل التكليف التفصيلي وان كانت في الحقيقة هي اجابة التكليف والقبول والتحمل الذي

هو علة الكون واما الماهية الثانية فهي صبغ الرحمة في خلق المؤمنين كحصة صورة
الصنم في ايجاد الصنم وصبغ الرحمة هي الصورة الانسانية لاشتمالها على حدود الطاعات
التي هي جنود العقل كما في حديث هشام من الكافي وصبغ الغضب هو الصورة الشيطانية
لاشتمالها على حدود المعاصي التي هي جنود الجهل وتزيد بحدود الطاعات العلم والحلم والصالح
والحياء واليقين والزهد والورع وما اشبه ذلك فان كل واحد منها حد تتميز به الطاعات
عن المعاصي وبحدود المعاصي الجهل والخرق والرياء والقنوط والشك والطمع والخرف وما اشبه ذلك
فان كل واحد منها تتميز به المعاصي عن الطاعات والهندسة والتخطيط الذي تميزت به الصورة
انما هو من الحدود واشباهها المذكورة لان الصورة معنوية والتصوير الوارد عليها ايضا معنوي
قلت ونظيره من المعروف عند الناس في الانسان انه حيوان ناطق فالحيوان مادة تصلح للانسان
ثا والكلب والصورة لمادة الانسان الناطقية فالنطق هو الصورة وهي التي تتميز بها
الانسان من الكلب في الام التي يشقى في بطنها الشقي ويسعد في بطنها السعيد اقول انما قلت
المعروف عند الناس لانهم في علومهم ومحاوراتهم ينظرون في معرفة الشيء الى ما يفهمون منه
ولا يفهمون من معنى الحيوان الا انه المتحرك بالارادة فيجعلون مفهوم هذا جنسا شاملا
لجميع الحيوانات فيأخذون لكل نوع حصة ويميزون بينهما بالصور يعني الفصول وينقلون
من ذلك المفهوم الى الموجود المعلوم الخارجي فينظرون حصة كل نوع خارجي بذلك
المعيار ثم حكموا بان تلك الحصص الخارجية متساوية في الرتبة لكونها من حقيقة واحدة
وغلطوا لانهم انما ادركوا الاتحاد من قبل المفهوم وتمشوا منه الى الخارجي المعلوم وفي الحقيقة
انما اشتركت الحصص في جهة التسمية واوقاتها وامكنتها متفاوتة تفاوتا يلزم منه
ان الوضع على الثاني قد تحقق واستعمل في وقت ومكان لم يوجد فيه المسمى المتأخر لان
الواضع فيضع اللفظ بازائه ولم يدخل في حقيقة الاول ليكون من افرادها فاذا وضع
اللفظ بازائها دخل في جملة افرادها وانما هو من حقيقة مغايرة للحقيقة الاولى نعم لما كان
بين الحقيقتين تقارب وتناسب وهو تناسب السببية والمسببية وتقارب الملزومية واللازمية
حصلت المناسبة الذاتية التي هي علة الوضع بين اللفظ الموضوع للاول وبين الثاني
اللازم فحسن الوضع عليه بعد وجوده ولم يكن وقته ومكانه وقت المسمى الاول ومكانه

ليكون مساويا ولبس الوضع عليهما وضعا واحدا لان الوضع الواحد انما يكون بازاء موجود
واحد وحين الوضع على الاول لم يكن الثاني موجودا وحين وجد الثاني ووضع عليه ما وضع
على الاول لم يكن مجتمعا معه في رتبة واحدة وانما جمعهما مفهوم اللفظ والمفهوم غير المعنى الشيء
فاذا قلت ان الوضع على الثاني بالحقيقة قلت يجوز ذلك ولكن بمعنى انه حقيقة بعد حقيقة
كما هو شأن المشتركات اللفظية في كونها باوضاع متعددة نعم تلك تعدد الحصص الحيوانية فتكون
اذا كان في الادم والمسيح حصة واحدة تكون في السبب والمسبب حصتان لانه يشارك الاسفل في
حصة واحدة السفلى وينفرد عنه بالحصة العليا ويأتي بيان هذا عن قريب ان شاء الله تعالى عند
ذكره فيأتي ان الحصة الحيوانية الجامعة للناطقية من نوع لا يكون جنسا لها وللجامعة
للنباتية والصاهلية ولما تبين ان السعادة والشقاوة انما هي في بطن الام وان الصورة
الشخصية هي التي يتميز الشقي والسعيد كما مثلنا للنوع في الخشب والسرير والصنم ثبت ان الصورة
هي الام وقد تقدم ذلك ولما اردنا الكلام بالاشارة الى بيان تلك الحصص قلت ثم اعلم ان
الحصة التي في الانسان من الحيوان التي هي المادة والحصة التي في الكلب من الحيوان التي هي
مادته تجمعهما حقيقة واحدة في الظاهر بلحاظ ان الحيوان هو المتحرك بالارادة المعروف عند
العوام وعليه جرت اصطلاحات العلماء في اكثر كتبهم ومحاوراتهم اقول قد تقدم معنى هذا
الكلام وبيانه فلا فائدة في اعادته قلت والحق الحقيقة فهو كما كذلك وانما اختلفتا باختلاف
الصورة من جهة قابلية كل منهما واستعدادها اقول ان هذا الكلام وما بعده انما هو
في ذكر اختلاف الاحتمالات في الحصة الحيوانية التي في الانسان والحصة الحيوانية التي في
الفرس على حسب ما يقتضيه ظاهر ادلة الحكمة لانها انه يحتمل ان تكون الحصتان من حقيقة
واحدة بمعنى انهما يدخلان تحت جنس واحد انه هو مقتضى اتحاد مفهوم المتحرك بالارادة
الصادق وعلى هذا فلم اختلفتا في القوة والضعف حتى كانت في الحيوان اضعف منها
في الانسان مع ان مقتضى الاتحاد المذكور ان تكونا فيهما من باب المتواطي فيجيب بان
الاختلاف بين الحصتين مع تساويهما في اصل الحيوانية انما حصل من جهة قابلية
الحصة التي كانت اقوى واستعدادها ويرد عليه ان القابلية والاستعداد الملتفتة
اليهما شرط التحقق فقبل التحقق لا شيء وبعد التحقق يكونان من المتواطي اذ هما من رتبة

واحدة ولا نقص ان تكونا من المشكك لان الافراد المشككة انما تحقق من ذات متصفة
كالابيض للانسان والقرطاس والقمر او من صفة منبسطة لختلف رتبها واماكنها كا
البياض من الابيض وكالنور من السراج يخالف الحصة الذاتية من ذات واحدة فانها
لا نقص ولا من المتواطي والا لاختلفت رتبها واماكنها فلم تكن من ذات واحدة قلت لم لا يجوز
كل حصة من حقيقة لان المراتب الوجود متفاوتة ولا ينحصر تفاوتها في مراتب المشكك
بالقوة والضعف ليقال ان المختلف من المشكك تجمعه حقيقة واحدة بل منه المشكك
ومنه الاعراض كالاضواء والالوان والصفات والافعال والنسب وذلك لا تجمعه مع
معروضه حقيقة واحدة وان قلنا ان كل اثر شبيه بصفة موثره لان جهة المشابهة هي
الهيئة في الصفة والاثر اقول هذا ثاني الاحتمالات وهو ان كل حصة من حقيقة غير الحقيقة
التي منها الحصة الاخرى واختلافهما دليل على اختلاف اصلهما لان التفاوت الذاتي
لا يتحقق في الذات الواحدة المتحدة الرتبة والمكان ولا ينحصر التفاوت في مراتب المشكك
بالقوة والضعف على فرض دعوى ان المشكك تجمع افراده حقيقة واحدة لانا نقول
اولا ان التشكيك انما يكون من انواع المفاهيم المحصلة من الالفاظ او من الحقايق
المختلفة المتعددة لسبب وصف تجتمع فيه او من الاعراض المنبسطة لاختلاف اماكن
تلك الحصص ورتبها وهو معنى قولي بل منه المشكك اي من الوجود اذ الحادثا بالمفهوم
المعبر عنه بالفارسية بهستي فانه ينتهي هذا المعنى كل ما هو شي فان المشكك واختلف
افراده داخل في الوجود بهذا المعنى وهو حقيقة واحدة وان اختلف في القوة والضعف
وذلك كالابيض والبياض مع اختلاف حقايق الاول وهو الابيض والاضواء اذا اريد
معها المنيرات واختلاف اماكن الثاني وهو البياض والالوان المنبسطة اذا لم ترد منها
المنيرات ومثل الثاني الصفات القارة الذاتية والغير القارة الفعلية والاحتمال في النسب
فان الافعال تختلف باختلاف متعلقاتها والنسب كذلك والثاني وما يلحقه لا تجمعه
حقيقة واحدة مع معروضاتها فان الصفة ليست في رتبة الموصوف والفعل ليس في
رتبة الفاعل والنسبة ليست في رتبة المنسوب اليه والمنسوب ومع ذلك يجمع الكل
حقيقة الوجود بمعنى هستي بالفارسية وان كانت مختلفة الحقايق فيكون من الوجود المشكك

صفة

ومنه غير المشكك وهو مختلف الافراد كالمشكك وقولي ان قلنا ان كل اثر آه ابديه
ان الاشياء مختلفة الحقايق وان قلنا ان كل واحد منها اثر لعلية والاثر شبيه بصفة
موثره ويلزم من هذا اتحادها لاتحاد المشابهة في جهة التشبيه فلا تكون مختلفة
الحقايق بل نقول هي مختلفة الحقايق والمشابهة انما هي في الصفة والاثر وذلك
لا يقتضي الاتحاد في الذات والجواب ان دليلكم انما يصح في خصوص حصص الانواع في انفسها
واما على الاطلاق كما هو حكم فلا لانه يتناول الحصص الشخصية مع انا نجد بين افراد النوع
الواحد تفاوتا عظيما مع الاتفاق على ان افراد هذا النوع من المتواطي الذي مقتضاه
التساوي فان خصص الدليل بالحصص النوعية صح والا فلا قلت ام هما من شي واحد
وتتفاوت الحصص بما تكتسب من الصور لا بقابلياتها واستعدادها اقول هذا ثالث
الاحتمالات وتقريره ان الحصص الحيوانية الموجودة في انواع الحيوانات واشخاصها
كلها من شي واحد اي من حقيقة واحدة متحدة الرتبة والمكان والحيوي واختلافها
في الحيوان الناطق والحيوان الصاهل والحيوان الناهق وفي افراد كل نوع انما هو
بما تكتسب تلك الحصص من الصور اللاحقة بها اعني الحصص الفصولية والافراد بما
تكتسب كل حصة من الصورة الشخصية واختلافها لاختلاف ذلك الاكتساب والفرق
بين هذا الاحتمال والاحتمال الاول ان هذا الاحتمال نسب فيه الاختلاف والتفا
وتا في القوة والضعف لما يصل اليها من الصورة وهي في انفسها متساوية لانها
تواطي والاول نسب فيه الاختلاف والتفاوت في القوة والضعف الى نفس الحصة
المادية وان كان ذلك انما يظهر بانضمام الصور اليها لان التفاوت فيها انما هو
من اصل استعدادات المادة فهو فيها بالقوة ويكون بالفعل عند ارتباط الصورة بها
ويرد على هذا الاحتمال ان هذا التفاوت اذا كان في خصوص افراد نوع واحد امكن ان يسند
التفاوت بينها الى الاكتساب من الصورة اما اذا كان في الانواع المختلفة الحقايق
فان كانت في رتبة واحدة من الوجود امكن ان يتم فيها هذا التوجيه كما فرض ذلك
بين الفرس والحمار والبغل والابل والبقر والغنم والكلب وما اشبه ذلك ولكن
اذا فرض بين احد هذه المذكورات وبين الانسان فانا وان سلمنا ان للصور تاثيرا

عظيما يحصل منه التفاوت العظيم الا انا نقول ان الصورة التي يكون منها مثل هذا
التفاوت العظيم لا يصلح في الحكمة ان ترتبط بما لا يناسبها من المواد فان لون الياقوت
مثلا وصفائه لا يصلح ان يوضع في مادة كثيفة وحجر كالتل بغير الصفا فلو تعلق به
ذلك اللون وذلك الصفا ضعف اللون والصفا وكان لا يصلح لواحد منهما ان ينسب
الى الياقوت وانما يرتبطان بمادة لطيفة صافية نقية من الاوساخ والاعراض و
الكدورات فاذا فهمت التمثيل ظهر لك ان هذا التفاوت العظيم بين نوع الانسان ونوع الحمار
لا يكون من خصوص ما يكتسب من الصور اذ لا يبلغ ذلك بالمادة هذا المبلغ من التفاوت
العظيم قلت والحق في المسألة انها كان من شيء واحد منهما كالحصص المتخذة من الذات
الواحدة او من العرض فهي في الحقيقة واحدة واختلاف الحصص اذا كانت من شيء واحد
انما هو باختلاف اكتسابها من الصور من الاعمال الظاهرة والباطنة الناشئة عن
اختلاف مراتب الاجابة في عالم الذر واختلاف الصور في القابلية والاستعداد
بسبب اختلاف انفعالها من الحصص بسبب تفاوت مراتبها وتخصصاتها فتتفاضل الذوات
المجتمعة في الدرجات لكنها لا يتجاوز الحقيقة الجامعة لتلك الحصص اقول هذا ارجح
الاحتمالات وهو الحق الذي تفيده الادلة العقلية والنقلية وتقريره ما ذكرته
في المتن وهو انه ان كانت الحصص من شيء واحد كما الواحدة من ذات واحدة او من الوجه
الواحد فمثال الاول كما اذا اخذت من جرم الشمس مثلا فهي من حقيقة واحدة بسيطة
متساوية الاجزاء والحصص المأخوذة منها يجب ان يكون متساوية والا التفاوت
لاجزاء تلك الحقيقة فلا تكون في نفسها بسيطة متحدة بل تكون مركبة متعددة وهو
خلاف المفروض ومثال الثاني كما اذا اخذت من شعاع الشمس او شعاع السراج فانها
من حقيقة واحدة متساوية الاجزاء بالنسبة الى المنير في كونها ظهوره وانما اختلفت
في الشدة والضعف لاختلاف مواقعها ومواضعها وانما قوي ما كان اقرب الى المنير
في المكان وضعف ما كان ابعد لقوة قابلية الموضع بالقرب ولو كان الموضع البعيد
شديد القابلية بان يكون اشد من القريب في ذاته انعكس الامر فكان مع بعده اشد
استنارة وذلك كما اذا كان البعيد صقيلا كالمرآة فانه يكون اشد استنارة

من الاقرب

من الاقرب الى المنير اذا كان كثيفا فدلت هذه الايات على ان المنير متساوية النسبة الى القوابل
عنه وانما اختلفت نسبتها بحسب ذواتها فتكون متساوية في نفسها كالتي من الذات
وانما اختلفت بما اكتسب من الصور والصور تنشأ من الاعمال الظاهرة كالصلاة والزكوة
والباطنة كالمعارف الحقة واختلاف الاكتساب ناشئ عن اختلاف مراتب الاجابة في التكليف
الاول في عالم الذر فلما اختلفت الصور باختلاف الاجابة في السبق والتقدم الذي
هو لازم الصدق مع انه سبحانه في جميع المواطن في كل شيء بالنسبة وهو الذي عبر عنه
بالانفعال المنسوب للحصص التي هي المواد فانها تختلف في الاستعداد والقابلية
لانه عز وجل اعطى كل شيء خلقه وانبسطت العطية على مراتب اكوان الشيء فمنها ما
يظهر بالوجود ومنها ما يظهر مع الوجود ومن ذلك ما هو بالفعل ومنه ما هو بالقوة
ومنه ما هو بالقوة منه ما هو ناقص يتم بانضمام الصورة اليه او بما اكتسبه المودة
الملائمة من الصورة ومنها ما هو بالعيان ومنها ما هو مع العيان كما في الوجود ومنها
ما هو بالقدر ومنها ما هو مع القدر كما هو في الوجود ومنها ما هو بالقضاء ومنها
ما هو مع القضاء كما مر والحاصل ان التفاوت نشأ من اختلاف الاستعداد والتسمية
مستمرة مع الخالق من اول ما ذكر به في العلم الى آخر ما ذكر به في العلم واعلم انها كانت منها
من شيء واحد وحصل بينها التفاضل بسبب ما ذكرنا لا يتجاوز ذلك الحقيقة سواء كان
من ذات او صفة فلا يكون للفاضل الذي هو من الشعاع مثلا ان يتجاوز رتبة
الشعاع فيلحق بالمنير فيكون من نوع المنير والا الذي هو من النيران يلحق بعلته نعم
يمكن في حق الفاضل اذا بلغ في التكميل ان يشابه علته وهو نهاية سير النهايات الى
الموصلين ثم وخلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكاها بالعلم والعمل فقد شابهت
جواهر عللها الاوائل فاذا اعتدل مزاجها وفارقت الاضداد فقد شارك بها السبع الشداد
هذا كله في اصناف الانسان والجان والملائكة واما فيما سوى ذلك من جميع الحيوانات
فيما يتعلق بها من التكاليف الظاهرة والباطنة التي هي منشاء تكوينها وتفاضلها
فنسبة حال كل نوع وكل صنف وكل شخص منها يعرف ذلك بالقياس الى الانسان
كل له في رتبته وما منا الا له مقام معلوم ومراد بقولنا انها كان من شيء واحد ان الحصص

المتعلقة في الانواع المتعددة والاشخاص المتعددة اذا قيس بعضها الى بعض كالحصص من رتبة
الجنس كالفرس والكلب والطير وكالطير والطير والفرس وكالانسان والانسان في
كالمعصوم والمعصوم فهي في الحقيقة آه فافهم قلت وما كان من شيئين مع ما كان من شئ
واحد اجتمعا في الرتبة الجامعة كالانسان والفرس يجتمعان في الحصص الحيوانية الفلكية
الحساسة يتفارقان فيما فوقها فالانسان فيه من الحيوانية حصتان ذاتية وعرضية
وفي الفرس حصة واحدة ذاتية لها هي عرضية الانسان والحصة الذاتية للانسان
هي حصة من الناطقة القدسية اقول وما كان من شيئين بعضه اذا قيس شيئان في حقيقة
الحصة السفلى كالفرس مع الانسان فان الفرس فيه حصة واحدة حيوانية فلكية حساسة
والانسان فيه حصتان حصة حيوانية فلكية حساسة فيجتمع مع الفرس في حقيقتها
وحصة ناطقة قدسية يفارق الفرس فيها وانما يجتمع مع الفرس في السفلى ويترادى
بالناطقة القدسية الحيوانية التي هي المادة لا الناطقة القدسية التي هي الصورة
لان التي هي الصورة لا اشكال في كونها مغايرة لصورة النوع الآخر لانها هي الفصل
وانما الاشكال في حصة الجنس التي هي المادة وكذا اذا كان الحل المتناسبين من شئ او من
شيئين والآخر من ثلثة فانه يجتمع مع ذي الواحدة ويفارقه فيما سواها ويجتمع مع
ذي الحصتين في الاولى وفي الثانية ويفارقه في الثالثة حيث كان متميزا بها لم
تكن عند ذي الحصتين ويأتي ذكره فيما اجتمع فيه ان كان في التساوي كالفرس والطير
والطير والفرس والفرس فالحصتان ذاتيتان وان كان في التفاضل كالانسان والفرس
فالحساسة الفلكية ذاتية في الفرس وعرضية في الانسان بمعنى ان الانسان ذاتيته
الحقيقي هو الحصة الحيوانية القدسية ولكنه اذا تنزل الى الاجسام ليحصل منها
ما يتكمل به من العلم والعمل لا يمكنه الا بالحصة الحيوانية الحسية الفلكية فهي
منه لاجل تحصيل ما يتكمل فهي عرضية بالنسبة الى الاولى بمعنى ان تركيبه منها
ليس لنفس ذلكها بل لهذه الغاية وبمعنى ان الشعاع الاول والشعاع عرض فكونها
عرضية انما هو بهذين المعنيين وليس المراد بالعرضية انها اجنبية عنه لم تكن
منه ولا اليه بل هي منه واليه الا انها كالاوطي قشرها وظاهرها وكذا حكم الانسان

بالنسبة الى المعصوم فانه بحكم الحيوان بالنسبة الى الانسان قلت فالحيوانية الفلكية
الحساسة لا تقبل الصورة الانسانية وتقبل صور جميع الحيوانات ويلزم حكم الصور
تلك الحصة سواء قربت كما في سائر الحيوانات الا النادر ام تغربت كما في الانسان فانه
اذا لم تكن نفسه مطمئنة تكون تلك الحصة الحيوانية الفلكية الحساسة ابدا تلبس صور
الحيوانات فتلبس صورة سبع وفي الشهوة صورة خنزير وفي النميمة صورة عقرب وهكذا
اقول هذا تفريع على ما تقدم في بعض كلامه فان منها ان الحيوانية الفلكية الحساسة
هي الحصة الحيوانية التي هي المادة ولا تقبل الصورة الانسانية كما ان الحجر الكثيف الكدر
حال كثافته ومكودته لا تقبل الشفافية لانها تناقض صفته هذه وهي الكثافة و
الكمودة وانما تقبل الشفافية الحجر الصافي الذي لا كثافة فيه ولا كمودة كالزجاج و
البلور والياقوت ولكن تلك الحصة تقبل صور جميع الحيوانات لان الحصة الحيوانية الحساسة
الفلكية تقبل صورة السبع والشاة والطير والفرس وهكذا لانها من رتبة واحدة
كما يقبل الحجر الكثيف الكدر لون الحمرة والبياض والصفرة والخضرة ويلزم تلك الحصة
الواحدة حكم كل صورة قبلتها فاذا قبلت صورة الكلب كانت نجسة وطبيعتها الحرارة
واليبوسة وحالها الغضب واذا قبلت صورة الشاة كانت طاهرة وطبيعتها الحلول
والاطمينان وهكذا سائر صور الحيوانات وقوله سواء قربت آه اراد به ان الحصة
الحيوانية تصلح لسائر صور الحيوانات ولكن اية صورة لبستها قربت فيها ولا تتغير
بان تنتقل منها ولو في بعض الاحكام النادر كما في كلب اصحاب الكهف وناقة صالح
وعير حمار البلقم وما اشبه ذلك من الحيوانات التي كان لها نوع من الانسانية حتى
كانت تدرك الاعتقادات الحقة التي عليها المهتدي من نوع لا مطلق الاعتقاد الحق
ولو بالنسبة الى المعتقد فان ذلك لا ينفك عنه شئ من الحيوانات كما في النملة فانها
تعتقد ان الله ربا بلتين اي قرنين لان كمال نوعها في وجودها فهي عند الله هو حق
وهو وان كان حقا في حقها ولكنه في حقنا باطل وكفر ومعرفة بعض الحيوانات
لذلك لا يكون بنحو عقول الانسان ولكنه نادر الوقوع فالحصة الحيوانية تستقر فيها
حكم ما لبسته من الصور الحيوانية وقوله ام تغربت آه اراد به ان الحصة الحيوانية القدسية

تكون مقهورة تحتها لم تلبس لها اختيارا الا ان تلك اذا كانت الحيوانية القدسية موئدة
بالعلم والعمل واما اذا لم تكن كذلك لم تكن الحيوانية الفلكية مقهورة تحتها بل تكون
مهملة الناصية فتلبس ما شاء من صورها الحيوانية وتخلع وتلزم احكام ما لبست واقتضاه
ما خلعت فان كانت عن توبة محى الله سبحانه ذلك الحكم يوم القيمة وان بقي لازما لها
للشخص سيجزيهم وصفهم انه حكيم عليم ولكم الويل مما تصفون فقد تلبس الصور المتعادية
على التعاقب الا انها لا تظهر في الدنيا الحكم قوله تعالى اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى
فيكون ما البس مستورا عن اعين الناس والمعصوم يشاهده وان لم يتب عنه يحشر
يوم القيمة في تلك الصورة وهذه تكون في الحصة الحيوانية التي في الانسان لانه
لما كان جامعا كان ما الحقه بها من جامعيته جامعا فاذا غضب لبس صورة السبع
او الكلب واذا سعى بين الناس بالنميمة لبس صورة العقرب او الحية وهكذا فان تاب
محى الله سبحانه تلك الصورة والا حشر فيها يا ايها الناس انك كادح الى ربك كدحا
فملاقيه ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره واما اذا كانت مقهورة تحت الحصة الناطقة
بان تكون نفسه مطمئنة بالعلم والعمل على اليقين فانها اي الفلكية الحساسة
لا تلبس شيئا من صورها اذ لا اختيار لها وهو معنى قولي اذا لم تكن نفسه مطمئنة

قلت والحصة الناطقة القدسية لا تقبل شيئا من الصور الحيوانات وانما تقبل الصور
الانسانية فقط ولا تقبل الصورة الجامعية الكلية والمعصوم فيه ثلث حصص
عرضيتان وهما ما في الانسان ولكنهما فيه قربا والهمتنا فلا يخرجان عن حكم الثالثة
ابدا

اقول يعني ان الحصة الحيوانية القدسية لا تقبل صور الحيوانات لعلو رتبتها عن
تلك الصور ولان تلك الصور اثار صورها والشيء لا يجري عليه لذاته ما هو اجراه
وانما تقبل ما هو منها اعني صورها وهي حصة من الناطقة لان الاولى نور من النور
تقبل الحدود التي من نوعه كالعلم والحلم والتقوى والايمان والاعمال الصالحة
وما اشبه ذلك وهذه الحدود وتكون الحصة منها حصة الناطقة فلا تقبل الحيوانية
القدسية وايضا هذه الحيوانية القدسية كما تقبل صور الحيوانات لتعاليها عنها كذلك
لا تقبل الصور الجامعية الكلية لتعالي الصورة الجامعية الكلية عنها ولان الحيوانية

القدسية اثار صورها والشيء لا يجري عليه لذاته ما هو اجراه والمعصوم وهو صاحب
الحيوانية الجامعية الكلية التي تقبل الصورة الجامعية الكلية فيه ثلث حصص
عرضيتان بالنسبة الى نوعية وهما اللتان في الانسان احدهما الحيوانية الفلكية الحساسة
وهي نفس نفوس الافلاك وهذه توخذ من شعاعها قبضة للانسان والفرس فاذا فارقت
نفس الانسان الحساسة ونفس الفرس الحساسة عادت الى ما منه بدئت عود ممازجة
وهو ظاهر الحيوانية الحساسة التي في المعصوم عم وثانيتها الحيوانية القدسية
وهي التي لحزب حصة من شعاعها للمؤمن اعني الذاتية للمؤمن الا ان هذه وان كانت
اصلا لذاتية المؤمن لكنها عرضية للمعصوم صحبته في طريقه في هبوطه الى عالم الاجسام
وثالثها الكلية الجامعية وهي ذاتية والاوليان العرضيان في المعصوم قربا فلا تلبس
احديهما صورة غير ما هي عليه من اكمل الصور لها واشرفها لانهما مقهورتان تحت
قوة الجامعة الكلية الالهية ... على ما رأصتها عليه فلم تخرجا عن حكمها ابدا ذلك
فضل الله يوتيه من يشاء والله واسع يختص برحمته من يشاء ذو الفضل العظيم

قلت وهي الحصة الملكوتية الالهية تقبل صورة التوحيد وهي العصمة ومرتبة القطبية للوجود
والصورة الجامعة الكلية

اقول اعلم ان الحصة الملكوتية الالهية التي هي مادة حقيقتهم
اعني نفسها في محمد ص الحقيقة المحمدية وهو اول ما انبعث من مشية الله الكونية وهي كل الفيض
من المشية الكونية بلا واسطة اذ لم يفض من المشية بلا واسطة غيرها وكل ما سواها انما
حدث عنها بواسطتها وانما تطلق عليها الحصة مع انها الكل لانها بالنسبة الى فعل الله
وتكوينه على الحادثات انما لها حصة ما فاض من المشية الامكانية ولان هذا الاطلاق هو
المتعارف ولانا المذكور ها هنا في بحث الحصص سبب التعبير عنها بما يعبر عن الحصص فتقبل صورة
التوحيد الاكمل وهذه الصورة هي الجامعة التي تفرعت هياكل التوحيد يعني ان الحصة
الملكوتية الالهية هي الذات اي المادة التي تقبل صورة التوحيد الهيولى التي تكون
لها هياكل التوحيد وهذه الهياكل ظهرت اثارها على القوابل بالتوحيد في قابلية
القابل وبالمشرك في قابلية المشرك وبالايمان في قابلية المؤمن وبالكفر في قابلية
الكافر ويتنظيم للتفهيم ان لفظ لا اله الا الله وردت على سلمان بان قل لا اله الا الله

فقالها فكان مؤمنا وعلى الجهب فانكرها فكان كافرا وذلك تاويل قوله تعالى وننزل
من القرآن ما هو شفاء ورحمة وللمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا وصورة التوحيد العليا اى العصمة
على المنافية لوقوع الذنب مع التمكن منه والقدرة عليه والارادة مع التمكن منه لان
الصورة اذا كانت في تمام الاستقامة بحيث يكون في خطيطها وهندستها على طبق
مقتضى مشية الله وارادته فان ما هو هكذا لا يكون مخالفا للمشية والارادة والا
لما كان مطابقا لها هف ولا تكون هكذا الا اذا كانت في مرتبة القطعية للوجود بان يكون
جميع شئون الوجود الحق ترد عليها لانها في باب تكوينها وكونها وقيامها وبقائها
ويكون محل نظر الله من العالم **قلت** فالحصة الحيوانية الفلكية مركب للناطقة القدسية
وانها خلقت من فاضلها الناطقة القدسية اى الملكوتية الالهية خلقت من
فاضلها فلا تجمع هذه الثلث حقيقة واحدة نعم اذا نظرنا بنظر آخر بان الكل من مراتب
الوجود وانه حيوة وشعور وانما يختلف بحسب مظاهره جاز على هذا اطلاق الاتحاد
في الجملة الا انك اذا عرفت ما ذكرنا لك من اختلاف الحقايق ظهر لك التغاير **اقول** هذا حاصل
ما تقدم وما يتفرع عليه ويزيد به ان الحيوة الفلكية الحاسة لما كانت اثر القدسية
الناطقة عند نزولها الى عالم الزمان لاستخراج اسراره وعلومه بحيث لا تتمكن
بروحها الا منه من نوع هذا العالم نزلت اليه فيها فكانت مركبا لها تحملها الى بلاد
لم تكن بالغيه الا بشق الانفس فيها ركوبهم وهمها يأكلون فتوصلها الى ما فيه من
العلوم وتركها الى ما سواها لادراك ما استتر فيه والحسية ايضا اثر للقدسية
لانها صفتها وظهورها خلقت من فاضلها اى من شعاعها فان نسبتها اليها كانت
نسبة النور الى المنير وكذلك الناطقة القدسية بالنسبة الى الملكوتية الالهية فلا تكون
هذه الثلث من حقيقة واحدة كما ان الاثر لا يكون من حقيقة للمؤثر وقوله نعم اذا نظرنا
بنظر آخر الخ اريد به انا اذا لم ننظر الى حقايقها ونظرنا الى ما يصدق عليه من معنى
الوجود المعبر عنه بالفارسية بهستى وهو المعنى اللغوي او الكون في الاعيان
وان كل ذلك مراتب الوجود لا فرق فيه بين الذات والصفات والمؤثر والاثر
والعاني والمعنى فان الوجود بالمعنى الذي ذكرناه صادق على الكل والوجود حيوة

بالمعنى المذكور كله شعور وحيوة واختيار كما برهنا عليه في بعض رسائلنا وجوابنا حتى
الان فلك في كل شيء بحسبه لانه انما تختلف حال شعوره بحسب مراتبه وحيوتها واختيارها
لاختلاف مراتبها في القرب والبعد من المبدء صح اطلاق الاتحاد وانها من حقيقة
واحدة وهي الحقيقة المرادة من مطلق هستى والكون في الاعيان الا ان القوم حين قالوا
انها من حقيقة واحدة ما يريدون به الا انها كلها داخلة تحت جنس واحد وقد بينا
لك بطلان قولهم كما سمعت فانظر الى ما قال ولا تنظر الى من قال **قلت الفائدة الثالثة** في اقسام
الى القسم الثالث وهو الوجود المقيد اوله الدرة وآخره الذرة **اقول** هذا هو القسم الثالث
من اقسام ما يعبر عنه بلفظ الوجود كما اشرنا سابقا الى انها ثلثة الاول الوجود الحق
ونريد به ما يعرف به الوجود الواجب الحق عز وجل وهو المسمى بالوحيد وبالمقامات
التي لا تعطيل لها في كل مكان وبالعنوان وبالوصف الذي ليس كمثله شيء والثاني
الوجود المطلق ونريد به الوجود الممكن الراجح الوجود وهو فعل الله ومشيته وارادته
وابداعه مع ما تقدم به من اثره ومتعلقه من الحقيقة المحمدية وفلك الولاية المطلقة
والماء الذي به حيوة كل شيء والثالث الوجود المقيد اي المتوقف في وجوده على شيء
واوله العقل الكلي ومعنى هذا انه ما سوى الله عز وجل شخص واحد له عقل واحد وهو هذا
العقل وهذا معنى قولهم عقل الكل وليس المراد ان معنى الكل ان كل واحد واحد مما سوى الله
فرد من افراده وان هذا العقل عقل لتلك الافراد على سبيل الانبساط عليها بحيث يكون
كل منها له منه حصة تساوت الحصص ام اختلفت وانه على جهة البدلية بل هي كلها
شخص واحد له عقل واحد وهذا العقل اول مخلوق من المخلوقات المقيدة اي المتوقفة
في وجودها على شيء وهو الدرة المذكورة في المتن بل وفي كثير من الاخبار ولهذا روى
ان اول ما خلق الله العقل وروى عنهم قال اول ما خلق الله عقلي وروينا ان الله
عز وجل خلق الله العقل وهو اول خلق من الروحانيين عن يمين العرش الحديث
وآخره اي آخر الوجود المقيد تقريبا الذرة وهي الواحدة من الهباء ورابعها الثرى
او ما تحت الثرى يعني ان الوجود المقيد اوله في البدو والعلو العقل وآخره في السفل
الثرى وهو عبارة عن اللوح المكتوب فيه صور الباطل الذي صلى به السجين

كلا ان كتاب الفجار لفي سجين وسجين تحت الملك الحامل للارضين السبع وفوق النون
والثرى تحت الطمطام تحت الظلمة التي تحت جهنم التي تحت الريح العظيم التي تحت البحر الذي
تحت الحوت الذي تحت الثور والثرى في مقابلة اللوح المكتوب فيه صور الحق الجلي الذي
عليون كلا ان كتاب الابرار لفي عليين وما تحت الثرى هو مبادئ تلك الصور الباطلة
وهي في مقابلة الركن الاعلى من يمين العرش وفي هذا الركن الاصفر مبادئ الصور الحقة فهي في
مقابلة ما تحت الثرى فقولنا والجزء الذي جار على الجاري على الالسن في كلماتهم
ولا ينفي الحقيقة انه اذا كان اول الوجود المقيد العقل يكون اخره ما يقابل العقل وهو
الجهل وهو تحت ما تحت الثرى لكن لما كانت في كثير من المقامات لا يثبت للعقل مقابل من
الخلق المقابل على ما تحت الثرى الذي هو مقابل الروح بلحاظ ان الروح كثيرا ما يطلق
ويراد بها العقل كما في قوله ص اول ما خلق الله روحي على احد الاحتمالين احدهما ان
المراد بالروح العقل وانه بمعنى قوله اول ما خلق الله وثانيهما ان المراد بها هو معنى
نفسها البرزخي وان اولية الروح اضافية ويؤيد ان الاخر هو ما تحت الثرى
مع القول بعدم المقابلة للعقل ان الذرة لم يرد بها النملة الصغيرة كما في اخبار التكليف
الاول وهم كالذر يدبون وانما يراد بها الحبة الذي الذي هو الغبار الظاهر في شعاع
الشمس الداخل من الروازن في البيوت وذلك الجزء مثال للثرى فانه مقابل للنفس الكلية
وفيه صور الكلية وفيه صور الباطل المجتثة تلمز الشكل كالصورة في المرآة
كما في النفس الا ان ما في النفس اصلها ثابت لانها صور الحق وما في الثرى اصلها مجتثة فيكون
مباديها التي بينها تحت الثرى المقابلة للروح مناسبا للاحوية في مقابلة اولية العقل
فاذا قلت وكيفيته بلا شهى انه قد اخذ الله تعالى بفعله باسمه القابض من رطوبة هواء
الجواز اربعة اجزاء وقد جعل من ارض الامكان ارض الجرز ومن هبة ارض الجواز فعقدها
في تعفين هاضمة اسمه البديع فاحلت اليبوسة في الرطوبة وانعقدت الرطوبة باليبوسة
فاتحدا وذلك لما بينهما من المشاكلة اقول هذا اشارة الى كيفية تكوينه في بدئه وهو
دليل الحق نبه الله سبحانه لبعض عباده عليه في كتابه فقال سنريهم اياتنا في الافاق وفي
انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وبين هل الصادق م في قوله العبودية جوهرة كنهها

الربوبية

الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفي عن الربوبية اصيب في العبودية
قال الله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق الحديث ودل
ان هذا استدلال بالعبودية المعلولة على الربوبية العلة وبينه الرضا م بقوله
قد علم اولو الالباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم الا بما هنا ع فتوصلنا بكيفية
ما هيهنا على كيفية ما هناك وهو ان الصانع اذا اراد صنع شئ عمل مادته التي يصنعه
منها وهو الخلق الاول كصنع المداد للكتابة فانه الخلق الاول للكتابة ثم توخذ منه
فيصنع منه الكتابة وهو الخلق الثاني د الاشارة الى ذلك فيما نحن فيه انه قد اخذ الله
سبحانه بفعله يعني بمشيته واختراعه باسمه القابض وهو وجه المشية وركنها الظاهر
الاسفل لان اركان مشيته واختراعه اربعة البديع والرحمن والباعث والقابض و
البديع له استعمالان قد يستعمل في معنى البارد الرطب وقد يستعمل في معنى الحار الرطب
فاذا استعمل في الحار الرطب كان بمعنى الرحمن وهذا استعملته بمعنى الرحمن الحار الرطب
فلذا قلت في تعفين هاضمة اسم البديع لان التعفين بمعنى ما به الانحلال لا يكون الا
بالحرارة والرطوبة اذ بهما يحصل الهضم وقولي باسمه القابض الذي هو علة الطبيعة
الكلية اعني به الحار اليابس الذي بها تحصيل القبض قد اخذ الله من رطوبة هواء الجواز
اربعة اجزاء هي المادة البسيطة في الخلق الاول نسبت تلك الاجزاء الى الهواء الذي هو الرطب
الحار كناية عن الحيوة اذ الحيوة مادة كما سمعت من ان حصة الحيوان انما هي المادة وان حصة
الناطق هي الصورة وهي اليبوسة فان قلت ان الصورة عندك هي الام وهي الباردة الرطبة
فكيف قلت هنا هي اليبوسة قلت هنا اعتباران فباعتبار حيوة الكون في الخلق الاول
تكون المادة هي الرطوبة لانها هي الذكر واما الصورة لانها هي الذكر حدود وتخطيطات
ليس لها اصل في حيوة الكون وباعتبار حيوة العين في الخلق الثاني تكون الصورة
هي الرطوبة وابيت ذلك انما هي في عمل المكتوم فانه في تدبير الاول الذي هو عمل وكونه
صنع مادته يكون الماء هو الذكر وهو النار التي تكلس فاذا فرغ من تدبير المادة في التركيب
انعكست التسمية وكان الماء هو الانثى الباردة الرطبة بالنسبة الى الذكر وكان
الثقل الذي كان يسمى بالانثى وهو البارد واليابس وهو الذكر الحار اليابس فكذلك

فان المادة فى الكون والحيوة بلا وبر فتكتسب اليه الرطوبة والحرارة والصورة هيئة والجلدة
اما نتقوم بالمادة فحبو لها من المادة التى فى نفسها فتكتسب اليها اليبوسة والبرودة نعم هى فى الخلق
الثانى تكون مثال الحيوة جنينها الذى فى بطنها يعنى ان احكام السر مثلا انما تحققه
فى الصورة التى الحيوة السر اعنى بها لا بالمادة يعنى باعتبار حصول لحوق الاحكام
به والاولى الحيوة حيوة السر وحيوة الصورة لا توصل بدون المادة فانهم وكون الاجزاء
من رطوبة هواء الجواز اربعة كما مر جار على مطابقة الوجود فى كونه مرتبا منقسما على طبق
اركان العرش اذ لو زادت على ذلك لبعدت عن نسبة المشاكلة العلم مشاكلة التراب ولو
نقص عنها غلظ فخرج عن الطلاق المعتبر فى جزئية الغذاء قد صعدت من ارض الامكان
انما صعدت بحرارة اسم الله القابض وارض الجرز اقتباس من قوله تعالى اولم يروا انا نسوق
الماء الى الارض الجرز ويعنى بها الارض المتهيأة للنبات يعنى ارض القابليات ومن هباء ارض
الجواز يعنى بر اليبوسة جزء لانه كاف فى الاستمساك وفى حصول المشاكلة اما الاستمساك
فلان المادة لا تتقوم الا بصورة ولو نوعية او جنسية وهذا الجزء الذى هو اليبوسة
كاف فى الاستمساك لانه صورة للمادة التى هى الاجزاء الرطبة وكاف فى حصول مشاكلة
الماء للتراب لغرابته وذلك الماء فقدها انى تعقبان هاهنا اسم المبدع اى تلك الاربعة
الاجزاء من الرطوبة اعنى مادة النوع والجزء الواحد من اليبوسة اعنى صورة النوع والاربعة
الاجزاء اثر المشية والجزء الواحد اثر الارادة والتقدير اول الخلق الثانى وهو مراعات نسبة
الرطوبة واليبوسة كما ذكرنا ومراعاة مدة مكثها فى الحاضنة وقدر حرارتها فى اى درجة
من درجات الحرارة فانحلت اليبوسة اى الجزء اليابس فى الرطوبة اى الاربعة الاجزاء لغلبة
الرطوبة على اليبوسة فى الابتداء وانعقدت الرطوبة يعنى الاجزاء الاربعة باليبوسة
اى بالجزء اليابس بمعونة حرارة الحاضنة لانه قد تالف منها حرارة ويبوسة فى الجملة فحصل
بهما الانعقاد فى الجملة الذى هو هنا عبارة عن حصول غلظ ما فيه بسبب ما انحل فيه من الجزء
اليابس فاتحد بسبب انحلال اليبوسة بالرطوبة وانعقاد الرطوبة باليبوسة حتى كانا
شيئا واحدا يعنى ماء مشاكلا اى له ملائمة مع الاجزاء الارضية بسبب الجزء الارضى المنحل
فيه وذلك لما بينهما من المشاكلة تعليل للاتحاد والمشاكلة الجامعة لهما هى كون الماء باردا وكون

التراب باردا **قال** فارتفع من ذلك البحر سحاب مزجى فتراكم تحت المشية فانحل من ذلك السحاب
المتراكم بحرارة الارادة ماء فدفعه باسمه الباعث فوقع على البلد الميت والارض الجرز
وهى ارض الجواز والعمق الاكبر فانحل منه جزء ان بما يشاكله من ارض ذلك العمق الاكبر
بجزء فاخرج منها تلك الزروع والثمرات **اقول** فارتفع من ذلك البحر اى بحر البخار الذى حجبه
بحرارة الارادة وجد بستر المشية بالاسم القابض الذى هو روح الطبيعة الكلية سحابا
مزجى اى مرفوعا الى العلو بالاسم القابض فتراكم يعنى صار بعضه فوق بعض حتى كان
سحابا ثقالا تحت المشية يعنى فى اول الجبروت او فى البرزخ بين الجبروت وبين الامكان
الراجح اعنى فى عالم الامر الذى هو اول ما نشأ من الفعل الالهى فلما تراكم تحت المشية انعقد
ببرودة المشية سحابا فانحل من ذلك السحاب المتراكم بحرارة الارادة اى بتوجه الطلب بارادة
الصنع والايجاد ماء وهو المادة النوعية فدفعه باسم الباعث اى بالاسم الذى طبعه البرودة
والرطوبة اعنى طبع الحيوة لان القوة الدافعة هى المركبة من البرودة والرطوبة فوقع
ذلك الماء المدفوع المساق على البلد الميت وهى الارض التى لا نبات فيها والارض الجرز
المتهيأة للنبات وذلك هى ارض القابليات التى اشار اليها تعالى فى تاويل ايه بالبلد الميت
وفى تاويل الحرى بالارض الجرز اذ المراد بهما ارض القابليات وهى ارض الجواز تحت الامكان
الراجح والعمق الاكبر الفضاء الذى لا نهاية له مقدرة وهذا العمق وصف بالاكبر بالنسبة
الى الاعماق التى دونه لا مطلقا فان العمق الاكبر حقيقة مطلقا هو الفضاء للامكان الراجح
وانما اكبريته هذا العمق اضافية وقد تقدم انا نريد بالامكان الراجح الفعل اعنى المشية
والاختراع والابداع وما اشبهها من افعاله عز وجل ومكانها الامكان الراجح المطلق والعمق
الاكبر المطلق ووقتها السرمد حيث يعبر عنها بالوجود المطلق اى غير المقيد يعنى انه لم يتوقف
فى وجوده وايجاده على شئ غير نفسه لا كما يفهمونه العوام من معنى وجوب الوجود الذى يصفون
به المعبود تعالى الله عما يشركون وسبحانه وتقدس عما يصفون فان الذى يشير اليه ذلك
انما يصدق فى الحق على مراتب ما يشيرون اليه على عنوان فعله تعالى واما الوجود المقيد اعنى الذى
نحن بصدد بيانه فهو الذى يتوقف فى وجوده وايجاده على شئ غير نفسه يعنى يتوقف فى وجوده
على ماهية اى السابق عليها وهى المشية والاثر هنا اول صادر عن المشية المسمى بالماء الاول

والنفس الرحمانی والحقیقة المحمدیة م ویتوقف فی ایجاده علی المادة والقابلیة التی هی
الصورة وعلی والوقت والکم والکیف والرتبة والجهة والمکان فاضل منه جزان
بما یشاکله یعنی ان الماء الذی وقع علی الارض المیتة وارض الجرز کان مرکبا من اربعة
اجزاء رطوبة ومن جزء یبوسة فاتحد افکانا ماء واحدا فلما وقع ذلک الماء الذی
کان مرکبا من جزئین علی الارض انحل منه ای من الماء الواقع الذی کان مرکبا من الجزئین
جزان الخ وهذا الحق بالتثنیة فی بعض العبایر یعنی انحل من المجموع جزئین جزان
بما یشاکله من التراب ومعنی المشاکلة اولا ان ذلک التراب بعینه ذلک الماء مقارنة
من جهة البرودة الجامعة لهما ومن جهة ان فی الماء جزء ترابیا وثانیا انه حین کان الماء
جزئین یجب ان یکون التراب الذی ینحل فیه لیصیر منهما المادة الغذائیة جزء اذ لو
تساوی المکان المجموع منهما ماءا فیتغلبه یجری فی العروق ولو کان الماء ثلثة اجزاء مثلا لرق
الغذاء لقلة الترابیة فیضعف المغتذی به ویذوب لکثرة الماء وقلة الخلیط فیضعف
تماسکه فمعنی المشاکلة هو هذا ان الامران التقارب فی الطبیعة والتقارب فی الصفة
فاخرج منهما ذلک الزروع والثمرات والزروع اشارة الی قوله تعالی اولم یروا انا نسوق
الماء الی الارض الجرز فنخرج به زرعا تاکل منه انعامهم وانفسهم افلا یبصرون والثمرات
اشارة الی قوله تعالی سقناه لبلد میت فانزلنا به الماء فاخرجنا به من کل الثمرات الآیة
قلت ثم ما فضل الله من رطوبته بعد تقدیره وسقیه فی ظلمات ثلث یحلّه بالاسم القابض
مع قل ربعه من لطیف هباء ارض الامکان ویعمل فیه کما مر ذلک تقدیر العزیز العلیم
وهو قوله تعالی والارض مددناها والقینا فیها رواسی وانبتنا فیها من کل شیء
موزون اقول یعنی وما فضل الله من رطوبة غذاء الزروع والثمرات المشار الیهما
بعد ما یاخذ منه لتقدیر الغذاء وهو جزءان من الماء بجاله مع جزء من التراب بعد
ما یوخذ منه لسقیه حتی یبلغ اوان تمامه فی ظلمات ثلث متعلق بسقیه والظلمات الثلث
ظلمة البطن وهی فی النبات بطن الارض وظلمة الرحم وهی فی النبات بطن ساق الشجرة
والنخلة وعود السنبلة وما اشبه ذلک وظلمة المشیمة وهی فی النبات اکمام الطلع
وعصف الحب وما اشبه ذلک وما فضل الله من تلک الرطوبة بعد هذه الامور اخذه تعالی

باسمه القابض الذی هو روح اشعة الشمس التی تصعد الابخرة من الارض من الانهار
والبحار والاراضی الرطبة مع قدر ربعها من الیبوسة الی الطبقة الباردة فتعقد ها سحابا
کما کان اول هذا فی الشهادة وفی الغیب هذا نحو الا انها هناک کلها معان مجردة عن المواد
الجسمانیة والمدد الزمانیة سواء کانت ذوات او صفات ذاتیة ام افعالیة لان الامثال
کلها مشترکة فی نوع الایجاد والتکوین علی وتیرة واحدة ولکنها فی کل شیء بحسبه فیما
ذلک الفاضل عن التقدیر والسقی فی الظلمات بالاسم القابض مع قدر ربعه من لطیف
هباء ارض الامکان لان جزء اللطیف لا ینحل فی الرطوبة الا بعد تلطیفه ولکنه وان
امکن تلطیفه لکنه لا یمکن اصعاده باشعة الاسم القابض مع بقائه مقتضی القوابل
کما لا یمکن اصعاد الصخار الکبار والجبال بالاشعة الشمسیة وان امکن فی القدرة لکن
مع تغییر مقتضی القوابل بان یجعل الجبل فی مقدار خفة الذرة وسهولة تذویبها
وانحلالها وهو سهل فی القدرة ولکنه لم یکن الثقیل یصعد الی الصلب صلبا ویقبض الشعاع
قبضا یسیرا بل لابد من تغییر الاشیاء عما هی علیه وذلک مناف بمقتضی الحکمة لاجراء
الایجاد علی مقتضی الاسباب لیصح الاستدلال لاولی الالباب وانما قال هذا الامکان
الامکان الجائز الذی هو محل الکائنات لا الامکان الراجح الذی هو محل الامکانات
فان الامکان الراجح وان کان محلا لمشیة الاکوان لکنه لیس محلا لمتعلقاتها من الکائنات
لان محل متعلقاتها من الکائنات هو الامکان الجائز واما الامکان الراجح فهو محل
لمشیة الامکانات ولمتعلقاتها من الامکانات فانها لا تخرج عن الامکان الراجح فاذا
لبسها ثوب الکون نزل الاکبر الی الامکان الجائز وبقی وجهه واصله علی ما هو
فی المحل الاعلی فاذا اجتمع الرطب مع الیابس انحل الیابس فی الرطب وانعقد الرطب
بالیابس وذلک فی حالة الصعود ثم یتراکم وینعقد سحابا علی نحو ما ذکرنا سابقا الی
آخر التقدیر والسقی فی الظلمات وهلم جرا ذلک تقدیر العزیز العلیم وذکر الآیة الشریفة
تنبیه علی دلیل ما ذکر فی القرآن مثل قوله تعالی وانبتنا فیها ای فی الارض من کل شیء موزون
ای مقدر بالتقدیر کما سمعت مما اشرنا الیه سابقا وبراهین هذه من دلیل المجادلة
بالتی هی احسن مذکورة فی العلم الطبیعی المکتوم من اراده طلبه من اهله والله سبحانه

ولي التوفيق **قلت** وهذا الماء النازل من السحاب المتراكم هو الذي ذكره الله عز وجل
في قوله تعالى وجعلنا من الماء كل شيء حي وهو الوجود المقيد وهو من بعد المشية
الى ما لا نهاية له من المشية وهذا الوجود المسمى بالماء على هذا النحو المذكور يكون لكل شيء بحسبه

اقول هذا بيان للوجود المحدث الذي منه خلق الاشياء والمراد به هو المادة الاولى لكل
مخلوق لان الذي خاض من فعل الله سبحانه هو النور الذي خلق منه الاشياء كما دلت
عليه المنقول عن آل الرسول عليهم السلام الفحول واشار اليه طامحا العقول وقد قدمنا
سابقا ان علامة المادة في صنع الشيء ان تدخل عليها لفظة من عند التعبير عنها فتقول
صغت الخاتم من فضة وصنعت الباب من الخشب وخلق الله ابن آدم من التراب ومن آياته
ان خلقكم من تراب ثم اذا انتم بشر تنتشرون فالذي تدخل عليه من هو المادة وهذا
بديهي لا يحتاج الى التأمل فظهر لمن نظر ان اول ما نشأ عن فعل الله هو المادة وهو الوجود
والمهية هي الصورة لان الصورة هي الحدية والمشخصة وبها تكون الانفعال الذي
ان الخشب الذي هو مادة للباب والسرير والصنم لا يكون بابا ولا سريرا ولا صنما الا انه كما يصلح
للباب يصلح للسرير والصنم وهما لا يختص بشيء لا يختص وما لا يختص لا يكون منه
الانية كذلك الوجود فانه مادة تصلح لزيد وعمرو ولا يتعين لاحدهما الا بالصورة
المعينة وهذا الوجود هو الذي ذكره تعالى على نحو الاشارة فقال وجعلنا من الماء كل شيء
حي وذلك حين اطلق الميت على القابلية التي هي الصورة فقال سقناه لبلد ميت
يعني بالماء وقال ايضا فاحيى به الارض بعد موتها كان المساق الذي هو الماء وهو
المادة التي هي الماء وهي الوجود اذ الشيء لا يكون ولا يحيى الا بالمادة وهو اي الوجود
المقيد اوله العقل الكلي الذي هو اول مخلوق من الروحانيين وهو الدرة من بعد
المشية يعني ابتداء كونه وتحققه مع اختلاف مراتبه وكون بعضها اثر البعض من
بعد المشية وظاهر هذا دخول الحقيقة المحمدية ص وارض القابليات في الوجود المقيد
وهو احد الاحتمالين والاحتمال الآخر ان الحقيقة المحمدية ص وارض القابليات برزخ
بين الفعل الذي هو الوجود المطلق وبين المفعول الذي هو الوجود المقيد وفيه
مركب من السرمد والدهر اعلاه من السرمد فعلى الاحتمال الثاني كما هو الظاهر الحقيقة

المحمدية ص وارض القوابل لا اختصاص بالفعل لتوقف ظهور الفعل عليهما وان الوجود المقيد
اوله العقل الكلي وان البعدية المذكورة اول ثبوتها وجود العقل وهو ما بعد المشية
كما قلنا منبسطا في مراتب تطوراته الى ما لا نهاية له في رتبته من المشية لانه تنزل الى
ان وصل الى الثرى حين قال له ادبر فادبر فلما قال له اقبل فاقبل اخذ يصعد في مراتب
الاقبال فكان معدنا ثم كان نباتا ثم كان حيوانا ثم كان ملكا ثم كان جنا ثم كان انسانا
ثم كان جامعا وهكذا الى المشية الى ما كان له من المشية لان العقل لا يصل الى المشية بغير
واسطة وهذا الوجود اعني المقيد المسماة بالماء كما تقدم في كل شيء بحسبه ففي العقول
نور مجرد عن المادة العنصرية والمدة الزمانية والصورة الجوهرية والمثالية وفي
الارواح نور مجرد عن المادة النفسية وفي النفوس كذلك لكنه ليس مجردا عن الصورة
الجوهرية وفي الطبيعة نور لحم بسيط ذائب مجرد عن متممات قوابل الاجسام وعن المواد
العنصرية وفي جوهر الهباء ان المواد المجردة عن الصور المثالية نور منعقد لم تلونه الصورة
المثالية وفي المثال ابدان نورانية للارواح اي ليس موادها جوهرية والجسمانية
وفي الاجسام والزمان والمكان انوار منعقدة لبستها صورها ومواد مقدرة وغايات
محدودة وفي العناصر طبائع متزاوجة وفي المعادن اصول من لطائف العناصر متآلفة
وفي النباتات لطائف اغذية نامية وفي الحيوانات شعلات فلكية حساسة وفي الصفات
هيئات ذاتية وحركات فعلية وصور ظلية وامثال ذلك وكل هذه وما بينهما من الوسائط
والبرازخ والاسباب والاوضاع والنسب من الوجود المقيد لانها مقيدة في ايجادها
وتحققها باشياء بعضها لبعض اقامها عز وجل بامره في سبعة امور مشية وارادة
وقدر وقضاء واذن واجل وكتاب لم يتخلف عنها شيء لم تجل فلذا كانت من الوجود المقيد

قلت وصار المراد ان تخبر من تخاطبه بقيام زيد لحرك من الهواء الذي هو امكان
اللفظ هواء هو مشتمل على اربعة اجزاء من الرطوبة الهوائية وعلى جزء من اليبوسة
الهبائية بالقوة القابضة للحرك الذي هو نقطة قلبك اي جمع في الهواء فتؤلف
منها بعد التقدير بالضغط والقلع والقرع حروفا مشتملة على الاجزاء الخمسة متصفة
نبعات صادقة مقصورة فتؤلف منها لفظا هيئته كهيئته مقصودة فتدفعه الى الهواء

الذي هو مكان امكانه فينقع جزآن من رطوبة لفظك وهي مادته المناسبة لمادة مقصودك
وجزء من يبوسة وهيئة المناسبة لهيئة مقصودك على ما انشاكله من ارض هذا العمق
والجزء وهو الهواء لانه هو الذي يحفظ لفظك ويوصله الى اذن مخاطبك اقول وان الخلاء
من الهواء الذي هو امكان اللفظ اعني به ان الهواء المعروف بالنسبة الى اللفظ المعروف
كالامكان بالنسبة الى المواد فان اصول المواد الكونية منبثة في فضاء الامكان كالهواء
هو اصل مواد الالفاظ الصوتية فانه اي الهواء منبث في فضاء الامكان وهو يشتمل على
اربعة اجزاء من الرطوبة الهوائية كما مر ذكره وهذه هي مادة وجود المادة النوعية للفظ
وصورتها النوعية التي بها تقوم المادة النوعية هي هذه الجزء اليابس فكانت المادة التي
للاشخاص التي تحتها من هذين الجزئين اللذين احدهما الاربعة الاجزاء الرطبة وثانيهما
الجزء اليابس كما تكون المادة النوعية للكتابة من الزاج والعفص وامثال ذلك بالقوة
اعني الجلب للحروف وانما اوصلته الى الحروف الجلب لتمكن من اخراجه ووضعه الى فضاء
الهواء بالتدريج ممتدا وتمكن من تفصيله الى ما تريد من الحروف فتقطع منه الحروف
التي زيد قائم الدالة على مقصودك لما بينهما من المناسبة الذاتية والمطابقة
الوصفية وهذه الحروف التي هي مادة لفظك حيوانته اي قوامه وحصول الدلالة بما
بينهما اي بين المادتين اعني مادة لفظك ومادة مقصودك من المناسبة الذاتية والمطابقة
الوصفية وبصورة لفظك حيوانته والمعنى المذكور لما بين صورة لفظك وصورة مقصودك
من المناسبة الذاتية والمشابهة الصورية فتؤلف منهما بعد التقدير يعني تقدير
الحروف بان تشق من الهواء ما يناسب المقصود من الشدة واللين والجهر والهمس والخفاء
والظهور والقلقلة والتفشي وما اشبه ذلك وتؤلفها على هيئة المقصود من حركاتها
وسكناتها وتقديم بعض وتأخير بعض كما قال اهل العربية ان مادة لفظ ضرب الفعل
الماضي تدل على الحدث وهيئته تدل على الزمان وتقليبها في اشتقاقها بالضغط
يعني تضييق المخرج كالسين والصاد والقلع كالطاء والقاف والقرع كالميم والنون
فاذا الفت حروف مشتملة على الاجزاء الخمسة اربعة المادة وواحد الصورة متصفة
بصفات مقصودك كما ذكرنا فتؤلف منها الفاظا هيئتها كهيئة مقصودك فتلقيه الى الهواء

الذي هو مكان امكانه ومحل تكوينه فينقع يعني من ذلك المؤلف جزآن من رطوبة لفظك
رطوبة الاربعة الاجزاء الرطبة وجزء من يبوسته بيبوسة الجزء اليابس على ما انشاكله الخ
وفي بعض العبارات من الرسائل اقتصرنا على ذكر الجزئين من الرطوبة وقلنا فينقع جزآن من
رطوبة لفظك بدون قولنا وجزء من يبوسة يعني فينقع من ذلك المؤلف جزآن اي من
مجموعه المركب من الخمسة المذكورة من رطوبة لفظك وانما قلنا من رطوبة مع ان فيه جزءا
يابسا لانه انحل في الرطوبة فكانهما شيء كما مر وهي اي المادة الرطبة التي هي الجزءان
مادة المناسبة لمادة مقصودك اعني الاخبار بقيام زيد والصورة اليابسة التي
هي الجزء هيئته المناسبة لهيئة مقصودك هذا على ما انشاكله يعني انشاكل هذا الواقع من
ارض هذا العمق والجزء هو الهواء كما مر لانه يعني الهواء هو الذي يحفظ لفظك
ويوصله بدفعك وحماية العقل له التهافت والفناء عند البعد او شدة الهواء الحار
فيما لا يبلغ الافراط الشديد ويوصله اي يوصل ذلك الهواء لانتحاله الذي يقوم به
فينتقش فيه صورته ويتموج به الى ان يوصله بمعونة الدافع والحامي والحافظ الى
اذن مخاطبك الذي تريد افهامه قيام زيد كما يأتي قلت ليرتسم في الحس المشترك منه
صورة مادة لفظك وصورة هيئته فانه للفظك كالام للجنين وكالارض للماء الذي
ينزل من السحاب فينبت به النبات فوقع من لفظك ماء على ارض ذلك المعنى وهذا الماء
هو الوجود لذلك المعنى وهو دلالة لفظك بمادته وهيئته الواقعة في الحس المشترك
الذي هو الام فينبت المعنى في بطن تلك الام وهو الخيال بذلك الماء الذي هو الدلالة
ويحييها ولم يكن ذلك المعنى قبل تلك الدلالة شيئا لان الشيء انما سمي شيئا لانه
شاء والمشية هي اصل الارادة فافهم اقول يريد ان الهواء يحفظ اللفظ ويوصله بواسطة
العقل الى اذنك ليرتسم من تلك الاصوات المصورة بالهيئات المخصوصة القارعة لطبل
اذنك باصوات حروف ذلك اللفظ في الحس المشترك الذي هو برزخ بين الشهادة و
الغيب صورة مادة لفظك وصورة هيئته وهي صورة برزخية مكانها من الارض
الاقليم الثامن واسفلها على محدب محدد الجهات واعلاها في اسفل الدهر متصلا
بالجسم الذي اعني جوهر الهباء والمواد الجسمانية قبل تعلق الصور بها فان الحس المشترك

بالنسبة الى ما يقع فيه من صورة مادة اللفظ وهيئته بمنزلة اللام للجنين وبمنزلة الارض
بالنسبة الى الماء النازل من السحاب لانبات النبات نوقع من لفظك مادة وهو كالدالة على
المعنى على ارض ذلك المعنى وهي معنى النفس التي هي لوح الصور وصور المعلوم والمراد بالمعنى
هنا ليس هو المعنى الاصطلاحي الذي يكون في العقل وهو ذات نورانية مجردة عن المادة
العنصرية والصورة النفسية والمدة الزمانية وانما المراد بهذا المعنى ما ينتقش في النفس
من دلالة اللفظ وقابلية النفس وهو محدث فيها بعد وقوع دلالة اللفظ عليه في النفس
وليس هذا المعنى قبل ذلك شيئا اصلا كما قال الرضا عليه السلام للمأمون في بيان ان الحروف ليس لها
معان الا انفسها قال ع لانه لا يؤلف منها ثلثة احرف واربعة او اقل من ذلك او اكثر
الا لمعنى محدث لم يكن قبل ذلك ع وذلك لان النفس متهيأة لانتقاش الصور عند
ادراك اسباب ايجادها فاذا ادركت اللفظ وهيئته بان وقع عليها كالدالة انتقش
فيها صورة ما دلت عليه كدلالة اللفظ المسموع من صورة مادته وصورته
كما مر فاللفظ كالسحاب ودلالة مادته وصورته كالمطر النازل من السحاب وارض النفس
هي الارض الميتة فاذا نزل عليها الماء الذي هو الدلالة تنبت ارض النفس وقابليتها
بثمرات الماء وهذا الماء هو الوجود الذي تكون ذلك المعنى لانه هو دلالة اللفظ بمادته
وهيئته على ذلك المعنى وهذه الدلالة هي الواقعة في الحس المشترك ثم منه الى الخيال
ثم منه الى النفس فالحس المشترك هي الام اي ام ذلك المعنى المتولد في النفس من تلك الام في الخيال
هو بطن تلك الام الذي ينبت فيه المعنى بذلك الماء الذي هو تلك الدلالة بحيث لانه
هو شان الماء ولم يكن ذلك المعنى قبل تلك الدلالة شيئا كما سمعت عن الرضا ع وكيف
يكون شيئا قبل ان يكون مشاء لان الشيء انما سمي شيئا لانه مشاء وقد اشار الى هذا المعنى
امير المؤمنين ع في خطبته يوم الغدير ويوم الجمعة في الثناء على الله تعالى جل وعلا وهو
منشئ الشيء حين لا شيء اذ كان الشيء من مشيته ع فاشار ع الى الجهة اشتقاقه من المشية
وانما قال ع من مشيته ولم يقل من ارادته لان المشية هي اصل الارادة [illegible] فائدة [illegible]
اعلم انه نزل الماء الاول المسمى بالوجود المقيد على ارض الجرز تكون منه الشيء في ستة
ايام الكم والكيف والوقت والمكان والجهة والرتبة لبروز شيء منها في الظهور قبل الآخر

واما هذا مع المادة التي هي حصة الوجود ومع الصورة التي هي حصة للهيئة في الشيء
ظهر الجميع دفعة لان كل واحد من هذه الثمانية شرط لكلها في الظهور والشيء الموجود
مركب من الوجود والهيئة والستة قيود مقومات لها اقول لما اشرنا الى تكوين الخلق الاول
المعبر عنه بالهيولى ع المادة النوعية اشرنا في هذه الفائدة السابعة الى تكوين الخلق
الثاني الذي تلبس فيه الافراد والحصص الصور الشخصية وهو رتبة القدر من الافعال
الالهية وفيه التكليف الاول وعالم الذر والسعادة والشقاوة والاجابة وعدمها فقلت
ان كل شيء انما يكون في ستة ايام وذلك قوله تعالى سنريهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم
وقال الصادق ع العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية
وما خفي عن الربوبية اصيب في العبودية ع وقول الرضا ع قد علم اولو الالباب ان ما هنالك
لا يعلم الا بما هاهنا ع فلما نظرنا الى الآفاق والى انفسنا والى العبودية التي هي كناية عن الآثار
والاعراض والاظلة والى الربوبية التي هي كناية عن المؤثرات والمعروضات وذوي الظلال
والى ما هاهنا وجدنا قول الله سبحانه خلق السموات والارض في ستة ايام يعني في ستة ترتيب العقل
والنفس والطبيعة والمادة والصورة والمثال والجسم وقيل هي الفصول الاربعة والمادة
والصورة ووجدنا الانسان كذلك خلق في ستة ايام اي في ستة ترتيب النطفة والعلقة
والمضغة والعظام ويكسى لحما ثم ينشئ خلقا آخر بان نفخ فيه روح الحيوة فعلمنا
حيث كان الصانع عز وجل واحدا والصنع واحد قال تعالى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس
واحدة وقال ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت والحكمة في الكل واحدة علمنا ان ما هنالك
كما هاهنا كما ذكر الرضا ع فلذا قلنا فلما وقع الماء الذي نحن بصدد ذكره على الارض الجرز
ارض القابليات تكون منه الشيء اي من الماء ومن الارض اذ الصورة منها في ستة
ايام اي في ستة ترتيب اليوم الاول يوم الكم واريد به القدر الجوهري اي قدر المادة قلة
وكثرة لا الكم الاصطلاحي فانه من الاعراض وان كان هو جسما نورانيا الكل اهل البيت
يسمونه ظل النور وانه عندهم بلد نوراني لا روح له اي لا مادة فيه واليوم الثاني
الكيف بجميع انواعه واليوم الثالث الوقت وهو في كل شيء بحسبه فللاجسام وقتها الزمان
للطيفة اللطيف للاجسام كمحدد الجهات ومتوسطه لمتوسطها كالافلاك السبعة وكثيفه

كالارض والعقل والروح والنفس والطبيعة وجوهر الهباء اعنى المادة قبل تعلق الصور
بها وفيها الدهر لطيفه للعقول والارواح اعنى الجبروت ومتوسطه للنفس وكثيفه
لجوهر الهباء والمشية والارادة والقدر والقضا وباقى الافعال وفيها السرمد لطيفه لطيفه
كالمشية ومتوسطه لمتوسطه كالقدر وكثيفه لكثيفه كالقضاء والامضاء واليوم
الرابع المكان وهو ظرف الحال فيه ويكون من نوعه فمكان السرمد زماني والدهر زماني دهري
والزمانيات زمانى واليوم الخامس الجهة وهى وجه الشئ الى اصله وله توجهه اليه
وهى جهة الاستمداد من مبدئه واليوم السادس الرتبة وهى مكان الاثر من مؤثره فى القرب
والبعد وهذه الستة المسميات بالايام الستة هى اطوار الحدث كما قال تعالى وقد خلقكم اطوارا
وذلك جار فى كل مخلوق وهى متممات للقابلية والصورة ولهذه الستة لواحق وتوابع
ومتممات لها ومكملات وهى كثيرة واصل اللواحق الوضع بانواعه الثلثة الان النوع
الاول وهو الكون فى محل بالدخل فى المكان ولما الحزان وهما نظم اجزاء الشئ المصنوع
وترتيبها بالنسبة بعضها من بعض والثالث نظمها وترتيبها كذلك بالنسبة الى الامور
الخارجة عنه فالزمان للمكان والجهة والرتبة والخلاف بينها والاذن اذ لا يخرج المصنوع
من كتم العدم الامكانى الى الوجود الكونى الا باذن من الله فانه ان تمت له جميع اسبابه
بقى محبوسا على باب فوارة القضاء الالهى حتى يؤذن له بالخروج والاجل بمعنى انه يبقى
محبوسا على الوقت الموجل له وهو وقت الخروج من الامكان الى الكون ومدة بقائه
فى الوجود الكونى ووقت خروجه من الكون الى الوجود الامكانى والكتاب بمعنى انه
منذ نزل من الخزائن العليا الى ان وصل الى عالم الكون والظهور كل مقام مر عليه
انتقشت فيه صورته من نوع ذلك المقام ورتبته وهذه الكتب هى خزائنه وما
ننزله الا بقدر معلوم ومنها النسب الخارجية والاضافات ووجود المقابلات وغير ذلك
وهذه الامور المتممات واللواحق مع المادة والصورة كل واحد منها وجوده شرط
لوجود كلها فلزمها المساوقة فى الظهور بحيث لا يتقدم شئ منها على الباقين ولا
يتأخر والشئ بقبول مركب من الوجود والمهية الا ان المهية التى هى القابلية صورة
ذلك الشئ وهذه الصورة مركبة من حدود هندسية وتلك الحدود هى هذه الستة

ولواحقها المشار اليها وهذا ظاهر لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد قلت واعا
ذكرنا الستة خاصة لان غيرها كالاوضاع والاذن لها فى الظهور والاجل الفناء والكتب
الحافظة لهذه المذكورة من حيث هى حافظة ومن حيث هى محفوظة وكالامضاء الذى
هو شرح العلل والاسباب وغير ذلك كلها راجعة الى الستة اقول انما ذكرنا الستة خاصة
لان غيرها يرجع اليها ولو باعتبار ولعل ان لما كان بعضها قد لا يدخل ظاهرا بينها الى
فى المفهوم نبهنا على بعض الذكر ليتوجه الافهام الى دخولها من غير ان نطيل الكلام بذكر
الاصول اذ ربما استلزم التطويل او نذكر ما يتوقف فى بيانه على التطويل ونريد بالاوضاع
ما هو اعم من الوضع الاصطلاحى المعروف ومن النسبة والاضافات والاذن لها فى
الظهور كما اشرنا اليه سابقا لان الشئ اذا شاء الله كونه واراد عينه وقدر حدوده
وقضى تركيبه بقى على باب الوجود المقيد واقفا حتى يؤذن له فى الخروج من الامكان
الى الكون وكذا كل جزء من اطواره فلا يخرج من كونه الى عينه الا باذن ومن عينه
الى قدره ومن قدره الى قضائه ومن قضائه الى امضائه باذن واما الاجل فكما مر
بمعنى ان الشئ له فى كل طور من اطواره مدة من وقته من سرمد او دهر او زمان اذا
قطعها اخرج منها الى ما بعدها فى ادباره والى ما فوقها فى اقباله اذا جاء اجلهم لا يستأخرون
ساعة ولا يستقدمون واجل الفناء شامل لكل رتبة بمعنى انه اذا انتهى اجل
بقائه اذن له فى الخروج منه الى ما بعده صعودا او نزولا والكتب الحافظة للشئ فى طور
من جميع اطواره عبارة عن نقش ذلك الطور فى لوح رتبته وذلك النقش كتاب
حافظ لما بعده محفوظ لما قبله ولهذا قلنا من حيث هى حافظة ومن حيث هى محفوظة
والامضاء اظهار ما اقتضاه مبينا مشروح العلل والاسباب ليستدل به على رب الارباب
وغير ذلك وكالكتب المشار اليها سابقا وكالاوضاع والنسب فكلها راجعة الى الستة
المذكورة بنحو ما قلنا قلت فلذا اقتصرنا على ذكرها فى ذكر البدء لان الاوضاع لازمة
للمكان والجهة والرتبة والاذن والاجل لازمان للوقت والكتب لازمة للستة والامضا
لازم لما سبق ومتفرع عليه لان حصول هذه الستة للمهية والوجود ولوازمها
المشار اليها يلزم منه الامضاء فى الحكمة ويتفرع عليها والبلاقى ان شاء الله نذكره فيما بعد

اقول الوضع لازم للمكان كالوضع في الجوهر الفرد لانه بسيط فلا يكون فيه ترتيب بين
اجزائه فالوضع فيه انما هو المكان ويدخل فيما اه الاخيران وهما الترتيب بين اجزائه
بعضها الى بعض والترتيب بين اجزائه وغيرها من الخارجة عنه كالقيام وهو انما يتحقق
اذا استقامت فقرات ظهره وهو قائم لما صدق عليه انه قائم فانه ليس بقائم اذا راسه الى
الى السماء ورجلاه للبسا الى الارض في المكان والجهة فكان الوضع مستلزما للمكان
والجهة وكذلك الوقت ويلزم الاذن والاجل للوقت اما الاذن فانه يقع في انتهاء الوقت
الاول وابتداء الثاني واما الاجل فقد اشير الى لزومه له في الجملة والكتب لازمة للستة
لان كل شيء فهو كلمة مكتوبة في محله ووقته بما هو هو وفي غيب محله ووقته بمثاله
بما هو مثال وكلها من حروف اللوح المحفوظ وكلماته فالستة كتب في نفسها لان الكتاب
حقيقة هو النقش لا القرطاس كما قال تعالى ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس وقال وكتاب
مسطور في رق منشور واما الامضاء فلازم لما سبق من الكون والعين والقدر والقضا
اذ ما لم يمض لم يكن فلا يتحقق شيء الا بالامضاء ولان كل شيء لا يخرج الى الوجود الكوني
الا وهو علة لشيء ومعلول لشيء ودليل على شيء ومدلول عليه وظل للمؤثر وذو
ظل للاثر فيكون في نفسه شاهدا ومشروحا فيصدق عليه تعريف الامضاء فحديث
الكاظم وهذا معنى قولي ويلزم منه الامضاء في الحكمة اشارة الى ما وجب بفعله لم يكن
والجبا عليه اذ كل ممكن لا يكون عنده تعالى واجبا وخالها لم يخرج عن امكانه ابدا ثم
قد يجب في الحكمة كما اذا ترجح ايجاد الشيء في نفسه كما في حقيقة المحمدية ص او لشيء من معيناته
فانه تعالى لجري حكمته ان يوجد لطفا لعبده ورحمة له لا انه اذا ترجح ايجاده بنفسه او لشيء
من معيناته فقد سأل الكريم الوهاب بصدق قابليته فاقتضى الانعام بابه فوجب
في الحكمة جريان اللطف والرحمة ان لا يرد سائله لوعده في صادق كلامه ادعوني
استجب لكم فهذا معنى لزوم الامضاء في الحكمة لانه فيما نحن فيه اذا قضا شيئا فقد
تمت قوابل اكوانه اعني الكون والعين والقدر والقضا حين تمت الاكوان وقوابلها
بالامضاء كل منها استحقت اظهارها مبينة مشروحة العلل في الحكمة فلزم فيها الامضاء
لانه في كل مراتب الشيء متفرع عليها والباقي من التتمة والمعينات ان شاء الله تعالى نذكره فيما

بعد

بعد ان كنت على ذكر اشياء من الاسباب حين كتابته الفوائد ثم عدلت عن ذلك لان
في بعضها الى ما تنحط عن نيله الافهام قال ثم اعلم انه قد اختلف في الشيء اختلافا كثيرا
او يرجع ذلك الى اربعة اقوال ولا عبرة بذكر غيرها الاول ان الشيء هو الوجود والماهية
عرض حال بالوجود الثاني ان الشيء هو الماهية والوجود عرض حال على الماهية الثالث
ان الشيء هو الوجود والماهية انما هي بتبعية الوجود الرابع ان الشيء هو الوجود
والماهية فهو مركب منهما اقول اعلم ان الاقوال في ان الوجود والماهية ما هما وان
الشيء هل هو احدهما واي شيء هو او هما معا منكثرة جدا لمن اراد ان يعرف صدق
كلام امير المؤمنين ع العلم نقطة كثرها الجاهلون او الجهال على اختلاف الرواية
فلينظر الى تلك الاقوال في كتبهم والنقطة التي في هذه المسألة هي ما اخذ عن العلماء
الذين لا يجهلون والذاكرين لا ينسون والمعصومين الذين لا يخطئون ع والاشارة
الى ذلك على جهة الاختصار والاقتصار ان الوجود هو الفائض عن فعل الله سبحانه
لا من شيء فيجب ان يكون جوهرا اذ لو لم يكن جوهرا لكان عرضا للانحصار فيهما ولو كان
عرضا لاستلزم سبق معروض والوجود منه خلق جميع المخلوقات وقد قدمنا ان
مدخول اللفظة في نحو هذه العبارات التي يبين بها المقاصد هو المادة كما تقول صغت
الخاتم من فضة والباب من الخشب وقد صرح الصادق ع بذلك في الحديث الذي سبق و
لان السابق من اجزاء الشيء يجب ان يكون اقوى ذاتياته ولا يصح غير هذا فاذا تحقق
ان كل ممكن زوج تركيبي وجب ان يكون الممكن المخلوق مؤلفا والتأليف لا يكون
بلا مادة يؤلف منها فهي سابقة على التأليف والتأليف هيئة تحدث للمؤلف فثبت
ان كل ممكن مركب من مادة وصورة يحدثها الصانع في المادة والمادة هي اول ما توجد
بنفسها في الوجود عند من له وجدان والهيئة مبنية ذلك ثم الخلق قسمان خلق اول
وهو خلق المادة كعمل المداد للكتابة وخلق ثان وهو عمل الكتابة وهذا هو العلم
بالوجود ومعرفته وهو نقطة واما ان الممكن زوج تركيبي فهو حق ولكن المطلوب
معرفة ذلك والعلماء والحكما اختلفوا في ان الشيء الممكن ما هو هل الوجود والماهية
عرض حال بالوجود وهذا قول اهل التصوف واكثرهم على ان الوجود هو الله ذاته تعالى عما يقولون

بالاطوار المختلفة ويلبس الصور ويخلعها من غير ان يتغير في نفسه قال شاعرهم
وما الناس في التمثال الا كثلجة * وانت لها الماء الذي هو نابع * ولكن يذوب الثلج يرفع
حكمه ويوضع حكم الماء والامر واضح وقال بعضهم ان وجود الاشياء هو المشية وقد اشار الرضا عم
الى ذلك في الرد على سليمان المروزي قال عم هذا قول ضرار واصحابه فانهم يقولون ان المشية
تأكل وتشرب وتنكح وتحيى وتموت ثم نقلت بعض معناه وهذا القول بوجه باطل وقيل
الشيء هو الماهية والوجود عرض حال بالمهية وهذا قول المشائين والمتكلمين وهذا
ايضا باطل لان المهية هوية المحدث وانيته فلا يصح ان تكون سابقة على الوجود
لانها اذا جعلت اصلا وجعل الوجود عليها وجب ان تكون سابقة على الوجود ولا تكون
سابقة عليه الا بوجود فيلزم التسلسل على انا اذا رجعنا الى الضرورة وجدنا الماهية
في السرير لا تتحقق قبل مادته ولا توجد مع وجود المادة بل توجد المادة ولم يكن سرير
انه لا يتحقق السرير الا بالصورة العارضة للمادة وهو على العكس مما قالوا والا لوجدت
ماهيته التي بالصورة حدثت قبل وجود الخشب الذي هو المادة فيلزم ان توجد الصورة
قبل الخشب وان تكون الصورة هي المعروض والمادة هي العارض والضرورة قاضية بوجود
الخشب قبل السرير وبان العارض مسبوق بالمعروض وبان اول صادر من فعل الله هو الوجود
وبان الانية والماهية مسبوقة بالشيئية والشيئية مسبوقة بالمادة التي هي متعلق
الصنع فبالصنع حدثت المادة وفي المادة حدثت الصورة التي بها الشيئية التي تلزمها
الماهية والماهية فظهر لمن نظر ان الوجود هو المادة وان الماهية هي الصورة وانها
تابعة للمادة والمادة سابقة عليها ولا تكون الصورة معروضة للمادة وتوهم ان الوجود
والمهية زائدان على المادة والصورة توهم باطل فانه لا يكون جاريا عن حكمة ولا مدلي
ولا كتاب منير وكيف يقولون الانسان حيوان ناطق ويقولون هو حد تام حقيقي
لانه جامع لكل ذاتيات المحدود ويقولون حصة الحيوان هي المادة وحصة الناطق
هي الصورة فاين الوجود واين الماهية فان كانا خارجين عن الذاتيات فالشيء ليس
هو الوجود ولا الماهية وان كانا هما المادة والصورة فالماهية ليست هي الشيء
والوجود عارض عليها كما ان الصورة ليست هي الشيء والمادة عارضة عليها والقول

الثالث

الثالث ان الشيء هو الوجود والماهية انما هي بتبعية الوجود اي انما حدثت بتبعية الوجود
ولا قليت من الشيء بل ليست مجعولة ولا شمت رائحة الوجود فالشيء انما هو الوجود
وحده وهو قول بعض الاشراقيين وهذا القول مثل الاولين في البطلان لان الماهية
اذا لم تكن شيئا لم يكن للممكن زوجا تركيبيا وان كانت شيئا ولكنها غير مجعولة فاستوى
حالا لانه يلزمهم ان يكون الممكن بسيطا وليس زوجا تركيبيا وان كانوا يقولون هو مركب
ولكنه مركب من حادث وقديم فهو القول الاول ومثله في الفساد لان القديم ينافيه
مطلق التركيب ومجامعة الحادث وان قالوا انها لم تكن بجعل مختص بها بل هي مجعولة
بجعل الوجود فهذا باطل لان الجعل في نفسه ان كان بسيطا ليس له الا جهة واحدة واعتبار
واحد وحيثية واحدة فلا يصدر عنه شيئان متضادان فان قلت مجعولة اصلا فاما
ان تكون قديمة واما ان تكون شيئا وكلا الامرين باطل اذ القدم ينافي التركيب
وعدم كونها مجعولة بمعنى انها ليست شيئا ينافي كون الممكن زوجا تركيبيا وينافي كون
الشيء شيئا اذ الاشيئية لمن لا مهية له والواجب تعالى مهيته نفس وجوده لا انه لا مهية
له واثباتها اعتبارا او ذهنا لا يثبتها خارجا واذا لم تثبت خارجا لم يكن الشيء ذا مهية
وايضا الشيء فالمهية يصدر عنه فعلان متضادان وذلك يدل على كونه مركبا
من ضدين فان زيدا يفعل الطاعة ويفعل المعصية ويقولون ان الطاعة تنشأ
من الوجود والمعصية تنشأ من المهية فاذا لم تكن المهية شيئا فكيف تصدر عنه المعصية
والمعصية شيء وكيف يصدر الشيء من لا شيء والقول الرابع ان الشيء هو مركب من الوجود
والمهية لانه ممكن زوج تركيبي وقد نص العلماء من الحكماء الالهيين ان كل حادث
فله اعتباران اعتبار من ربه وهو حقيقته من ربه وهو الوجود واعتبار من نفسه وهو
حقيقته من نفسه وهو الماهية وهذا مما لا ريب فيه لانه لو لم يكن له جهة من ربه
لاستغنى عنه سواء اريد بالجهة مادته وايجاده ام كلاهما ولو لم يكن له جهة
من نفسه لاستغنى نفسه لم يكن هو اياه بل لم يكن شيئا اذ جهة من نفسه هي شيئيته وهويته
وانيته وكل ما يرد على الاقوال الثلاثة المتقدمة فهو دليل لهذا القول فهو الحق والحق
لثبوت التركيب بها ان الشيء المخلوق لا يتحقق الا بفعل وانفعال والفعل والانفعال

من نفس المخلوق وذلك مثل خلقته فانخلق فالوجود الذي هو المادة من خلق وهو الذي
من ربه والماهية التي هي الصورة من الخلق وهو الذي من نفسه وحيث لا يتحقق
الفعل الا بالانفعال كالكسر مع الانكسار لا يتحقق الوجود الا بالماهية فان فهمت
الحق من هذه العبارات المكررة المرددة كانت من الواصلين اليه في المسألة والا فلا
تفهم من غيرها قلت لان الوجود شرط كونه صدورا واستمرار الماهية والماهية شرط
تكونها انفصالا واستمرارا الوجود فاذا الموجود بين منضمين فالشيء موجود ولا شيئية
للشيء مع فقد احدهما ولا الآخر والوجود مادة لنفسه وصورته لنفسه ارتباطه لما
بها والماهية مادة لنفسها وصورتها ربط الوجود لها قال الله تعالى هن لباس لكم
وانتم لباس لهن فمنها الشيء فهو مركب منهما ابدا اقول بعد ان ذكرت ان الشيء هو الوجود
والماهية وانه مركب منهما اذ لا يكون يمكن تحقق احدهما بدون الآخر لان كل شيء كل
زوج تركيبي ذكرت بعض ما يتفرع على ما ذكرنا وبعض اسباب وجواب اعتراض اورد على
قولنا ان كل ممكن زوج تركيبي يعني انه مركب من مادة وصورة وهو انه اذا قيل كل ممكن
مركب من المادة والصورة يعني الوجود والماهية فالوجود نفسه ممكن فهو اذا ايضا
مركب من المادة والصورة ويلزم بل الصورة في المرآة ايضا مركبة من المادة والصورة
ويلزم التسلسل والجواب اما عن الاول يعني ان احدهما لا يتحقق بدون الآخر التي اصل
صدوره ولا في استمراره لانا قد عرفنا انه لا يمكن اي لا يمكن تحقق الممكن المخلوق بدون
الجنبتين اي اعتبار من ربه واعتبار من نفسه وهذه الملاحظة اعتبار معتبر في صدور الشيء
واستمراره لانه متقوم بفعله قيام صدور في الصدور وفي البقاء كما ترى من تقوم النور
بالمنير والصورة في المرآة بالمقابلة ولما تقوم احدهما بالآخر وانه لا يمكن ان يكون المخلوق
بسيطا مطلقا لان المخلوق لما لزم ايجاده الفعل والانفعال وهما متضادان لان الفعل
من الفاعل والانفعال من المفعول والفعل بالتكوين نازل من العالي الى السافل والانفعال
بالتكون صاعد من اسفل الى العلو والفعل جهة الفناء الذي هو البقاء والانفعال جهة
البقاء الذي هو الفناء والفعل هو منشأ الفقر الذي هو الاستغناء والانفعال هو
منشأ الاستغناء الذي هو الفقر والفعل مبدأ الموافقة والطاعة والانفعال مبدأ المخالفة

والمعصية

والمعصية فعلى قيام الشيء الحادث بدون ما لا يتحقق الا به من نحو ما ذكرنا اذ الباطل
تنافي الحتلاف في الجهتين اللتين لا ينفك الحادث عنهما ولو شاء الله شيئا كان ما شاء
ولكنه بطور فوق ما تدركه العقول والى عدم ايجاد البسيط والى امكانه في مشيئته
اشار الرضا عليه السلام بقوله ان الله تعالى لم يخلق فردا قائما بذاته دون غيره للذي اراد من
الدلالة عليه ع ولما ان كل واحد منهما مركب من المادة والصورة حتى ان الصورة
في المرآة مركبة من المادة والصورة فلانا قلنا ان كل واحد منهما لا يقوم بدون الآخر
فاذا اعتبرنا الوجود نفسه يتحقق في التعبير عنه وفي المفهوم وفي الذهن كانت مادته
الى فلانك تقول وجود فتظهر باثره انيته وهي الماهية فانها لازمة له لا يمكن انفكاكها
عنه اذا اعتبر له اعتبار من نفسه لانه هو المهية كما مر واذا اعتبرنا الماهية نفسها
كذلك كانت نفسها وصورتها ربط الوجود بها بمعنى انها اذا ذكرت في العبارة عنها
وفي مفهومها وفي الذهن لها نوع وجود ما تتلبسه وتظهر به في كل ما ذكرت به
لما ذكرت به هيئة لها فهو صورتها والى ما ذكرنا الاشارة بقوله تعالى في التأويل
هن لباس لكم وانتم لباس لهن فان هذا في تأويله والتمثيل به على حد ما ذكرنا في امر الوجود
والماهية في الاصل والاسباب والمسببات اذا نزلت صعودا ونزولا انتهت الى التقابل
والتساوق في الظهور فينقطع التوالي المذكور لانه اذا فقد الآخر واذا وجد احدهما
وجد الآخر هذا في الشيء التام المركب منهما فانه انما يكون الوجود مادة والماهية صورة
ما داما موجودين منضمين يلحظ احدهما مع الآخر في الشيء المركب منهما واذا اعتبرنا احدهما
كان مادته نفسه ولزوم الآخر له صورته كما قلنا واذا جردنا في الذهن عن الربط بينهما
كان تصور الوجود وحده والماهية وحدها كان كل واحد منهما مادة نفسه وصورته
هيئة ذهن المتصور ولونه وصقالته ومثل هذا وابتها الصورة في المرآة فان عرف
احدهما عرف الآخر ومن جهله جهل الآخر فمادة الصورة في المرآة صورة المقابل المنفصلة
اعني ظل صورته الملازمة وصورتها هيئة المرآة الاستقامة والاعوجاج ولونها
في البياض والسواد وصفائها في الصفاء والكدورة فلم يكن شيء من الممكنات الا وهو
مركب من المادة والصورة والمادة هي الوجود والصورة هي الماهية ثم قال بعد هذا بلا

المؤمنين فاسئل الله ان يصلح وجدانه ويعرف مذهب ساداته ع قلت فالوجود جهة
فقره الى الله تعالى وهو جهة استغنائه وللماهية جهة استغنائه وهي جهة فقره فاستغنا
استغناء ووجود واستغنائه فقر وعدم فنظره بالفؤاد حق وبالقلب حقيقة ونظره
بالتراب باطل وبالنفس سراب وذلك لان الوجود متقوم بالوجود المتقوم بالحق والماهية
متقومة بالوجود لنفسه من دون الوجود المتقوم بالحق وجعلها قوتها يسجدون للشمس
من دون الله اقول الوجود له معنيان احدهما الوجود الجنسي وهو الذي تؤخذ منه حصة
ويضاف اليه من الصورة النوعية اعني الماهية حصة فيتكون منه ومن حصة الصورة
النوعية مادة نوعية كالمداد المركب من الزاج والعفص ويسمى هذا الوجود الوجود الاول وهذه
الماهية الماهية الاولى والمتكون منهما الخلق الاول واذا اخذ من هذا المتكون حصة
من هذا الخلق الاول الذي بها تطلق عليه الوجود الثاني وحصة من الصورة الشخصية
تكون منهما الشيء الشخصي او النوع الاضافي او الجنس الاضافي كل في مقامه وتسمى الذي
اخذ منه حصة هي مادة للشخص بالوجود الثاني والذي اخذ منه حصة الصورة بالماهية
الثانية والمتكون منهما بالخلق الثاني وثانيهما ان الشيء سواء كان شخصيا ام نوعيا
ام جنسيا ان لوحظ انه نور الله واثر صنع الله فهو وجود وبهذا يعرف به الله كما قال
امير المؤمنين ع من عرف نفسه فقد عرف ربه وان لوحظ انه هو فهو ماهية وظلمة
لا يجوز ان يعرف الله سبحانه والا لوقع التشبيه فالوجود الحقيقة انه نور الله تعالى واثر
فعل الله تعالى لا تقوم حقيقة شيء من ربه سواء كان في الخلق الاول ام الخلق الثاني
وهو معنى قولنا فالوجود جهة فقره الى الله تعالى لانه كالنور لا قوام له الا بالمنير
به واذا اعتبرت افتقاره الى الله سبحانه بحيث لا يلحظ نفسه كان هو جهة استغنائه
يعني بالله بقوة قابليته لفعله تعالى حتى انه لم [illegible] كنور السراج فانه نور
بالسراج وظلمة بنفسه وللماهية جهة استغنائه يعني عن ربه بمعنى انها انما ينظر الى نفسه
وهذا جهة فقره لعدم قبوله للمدد وبنظره الى نفسه وهو الماهية فافتقاره الى الله
سبحانه بالنظر الى ربه استغناء ووجود واستغناؤه عن الله لنظره الى نفسه فقر وعدم
قال ع الفقر سواد الوجه في الدارين فنظره اي نظر المرء مثلا بالفؤاد حق لان الفؤاد

وهو النور الذي ينظر به صاحب الفراسة من المؤمنين واصحاب التوسم من الطاهرين وهو
الوجود الذي خلق منه وهو النفس اي الذات التي من عرفها عرف ربه اعني حقيقته من ربه
وهو الوجود وهو الوصف الذي ليس كمثله شيء اي وصف الله سبحانه نفسه لخلقه ليعرفوه
بها يعني ليس كمثله شيء ولا شك ان النظر بهذه العين حق عياني ووجوب عنوان الى الان
الحق ربما عنده مما يعرف به الله سبحانه ويوصف به من العلم والقدرة والسمع والبصر التي
هي ذاته ونظره بالقلب حقيقة لانه انما يدرك ما كان من نوع المعاني المجردة عن المادة
العنصرية والمدة الزمانية والصورة الجوهرية والمثالية وذلك من الحقيقة ما دخل
في الامكان من الحقايق ونظره بالتراب اي بالاجسام والجسمانيات باطل بمعنى انه لا يوصل
الى معرفة العلم الالهية وانما يدرك نوعه كما لو ادرك بنظره وسمعه ولمسه وبذوقه
وشمه او بمعنى ان نظره بالماهية باطل لان الماهية التي هي الانفعال خلقت من اكثف
الانيات واغلظها وهو التراب الذي هو اسفل الاجسام والعناصر واشدها ظلمة فيدرك
بها الباطل لا غير ونظره بالنفس سراب يعني ان النفس لا تدرك الا الصور التي لا تعرف لها
البسايط الحقيقية انما تحد الادوات انفسها وتشير الالات الى نظايرها فان كانت النفس
هي الصلبة فتنظر الى صور المعلومات الحقة لانها انما تستمد من العقل اذ هي مركبة وهذه النفس
ليست مرادة هنا وانما النفس المرادة هنا هي الامارة بالسوء التي هي ضد العقل وهي وجه
الماهية وغيرها فلا تريك الا المعصية واذا نظرت فانما تنظر الى الباطل ولذا قلت
ان نظر الانسان بالنفس سراب لانها تملاء بالباطل في صورة الحق كما يوهم السراب الماء على
الظمان واما قلنا ان نظر الانسان بالفؤاد حق لان الوجود الذي هو الفؤاد متقوم
بالوجود الذي هو المشية المتقوم بالحق سبحانه اي متقوم بفعله ومثبته على ظاهر
الحال تقوم صدور بفعله واما على الحقيقة فالمراد بالحق مجموع الفعل وما تقوم به من
المقامات والعلامات التي لا تعطيل لها في كل مكان والماهية انما قلنا ان نظر الشخص بها باطل
لشدة ظلمتها وبعدها عن النور الذي تدرك به الاشياء على ما هي لانها في تكونها متقومة
بالوجود نفسه يعني حقيقته من نفسه وهي الانية السوداء المظلمة في تنتهي اليه من جهة
الجنسية لا من حيث كونها نورا واثرا للفعل فيكون لسلها محتاجا اليها في نفسها وفي تقومها

ما الوجود بانتهائها كتنزل الظل من الجدار فانه فى نفسه من كونه ليس من الشمس ولا
يعود اليها ومن كونه فى اصله من الجدار المظلم المكنى به عن نفس النور من حيث
نفسه لا من حيث المميز فهو ينتهى الى الجدار وان كان بالشمس له هو قائم قوله تعالى
وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله وقومها النفس الامارة بالسوء فانهم
قلت وهذا هو الهيولى للاكوان وهو بمنزلة المداد المركب من صمغ وسواد وزاج
وعفص وملح وحبر ونبات وآس فكما ان المداد من حيث هو صالح للاسم الشريف والاسم
الوضيع وانما تميز بينهما الصورة الثانية اى الكتابة لهيئاتها وهى للماهية الثانية
كذلك هذه الهيولى المركبة من الوجود والماهية صالحة للمؤمن والكافر ولا تميز
الا بالصورة التى هى الهيكل الخلق الثانى وهى الماهية الثانية اقول المراد بالمشار
اليه بهذا هو المركب من الوجود والماهية التى هى انفعاله عند اول تكونه وذلك
فى الخلق الاول وهذا الوجود ومادة الاشياء كما ان المداد المركب من الثمانية مادة
للكلمات المكتوبة فهو بمنزلته فى التاليف وفى الايجاد منه لان الوجود المذكور مركب
من ثمانية اشياء وجود وماهية وكم وكيف ووقت ومكان وجهة ورتبة كما
ان المداد مركب من ثمانية اشياء من صمغ ليربط بالقرطاس فلا يمحى وسواد ليكون
له جرم لطيف ليسهل حكه لو احتيج اليه وليلطف المداد مع زيادة تسويد وزاج ليحصل
بحرقة للعفص سواد يزيد المداد ثباتا وعفص ليحرق فيحصل منه مع الزاج سواد
قار وملح ليقطع لزوجة فيعينه على الجريان وحبر يكسر الباء ليمنع الذباب عن اتيانه
عن الاكل ونبات ليكون براقا وآس ليكون شديد الجريان والوجود تؤخذ منه حصته
لخلق الانواع من الكل ولخلق الافراد من النوع فكما ان المداد من حيث هو صالح للاسم
الشريف والاسم الوضيع ما دام لم يكتب به سواء كان فى الدواة او فى القلم كذلك الوجود
المذكور صالح لان يكون مادة للاكوان الشريف اذا انضم اليه طينة لجابته الحسنى
والمنافق الوضيع اذا انضم اليه علم لجابته وانكاره السوءى طرأ بالطينة التى انضم
اليها الطينة المذكورة فى الاخبار وهى صورة لجابته وانكاره ومنهما داعى الخير
اذا كانت مجيبة وداعى الشر اذا كانت منكرة ولهذا قلنا وانما تميز بينهما الصورة

الثانية

الثانية فى الخلق الثانى مثل الكتابة التى لها بتميز الحصص المخزونة من المداد بهيئاتها
اللاحقة وكذلك الحصص المخزونة من الوجود المشار اليه اعنى الهيولى المركبة من الوجود
والماهية فان الحصص المخزونة منهما تتمايز بما يلحقها من الهيئات كما تميز المؤمن من الكافر
بالمشخصات التى هى الماهية الثانية فان الله سبحانه يقول كان الناس امة واحدة فبعث
الله النبيين مبشرين ومنذرين الاية قلت تسائلهم لعلمه بهم حين سألوه اذ يسألهم فقال
الست بربكم ومحمد نبيكم وعلى وليكم فقالوا باجمعهم بلى فمنهم من قالها مصدقا بلسانه وقلبه
عن علم كما قال تعالى الا من شهد بالحق وهم يعلمون فخلقتهم من صورة التصديق والمعرفة
وهى الصورة الانسانية وهى هيكل التوحيد وهى من تلك البروج وهم المرسلون الى
الانبياء والصديقون والشهداء والصالحون اقول فسألهم بايجادهم لعلمه الامكانى
قبل سؤالهم بالمنتجبين بقوابلهم حين السؤال اى حين سألوه بقوابلهم ان يوجدهم
وهو قوله ان يسألهم فقال الست بربكم للايجاد ومحمد نبيكم للايجاد لنفسه وعلى وليكم
للايجاد عقله فقالوا باجمعهم يعنى الخلق بلى فمنهم من قالها مصدقا بلسانه وقلبه
فحين صدقها بلسانه خلق جسده وحين صدق بخياله ونفسه خلق نفسه وحين
صدق بعقله خلق قلبه اذ الشىء انما يخلق بقبوله حين يخلق لا قبله ولا بعده ثم دعاهم
كما دعاهم اولا فقال الست بربكم فاشهدوا ان لا اله الا هو ومحمد نبيكم فاشهدوا ان محمدا
رسول الله ص نبيه وعلى وليكم فاشهدوا ان عليا ع ولى الله وذلك باعمالهم فى المراتب الثلث
فكانت الدعوة الاولى بحكم ما بالقوة والدعوة الثانية بحكم ما بالفعل ولا شك ان
ما بالقوة مسبوق فى اصل الكون بما بالفعل كالسنبلة فان الحبة فى العود الاخضر
تكون بالقوة ثم تكون فى السنبلة بالفعل ولا شك ان الحبة الموجودة فى العود الاخضر
بالقوة مسبوقة بالحبة التى ذرعت نبت منها العود الاخضر والسنبلة فما بالفعل
سابق على ما بالقوة لان ما بالفعل اقوى واشد مما بالقوة ولا يجوز ان يكون الفائض
من المبدء الفياض اضعف مما يكون بعده ومن اثره فافهم فاذا فهمت هذا فاعلم ان الوجود
التشريعى يصح الوجود التكوينى لتوقف الايجاد على القبول والقبول التشريعى يترتب
عليه التكوينى فخلق سبحانه المجيبين فى جابتهم المساوقة لكونهم عن علم بما اجابوا

وبصيرة قال الله عز وجل ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق
وهم يعلمون فخلقهم من صورة التصديق والمعرفة وهذه الصورة هي الصورة الانسانية
التي هي هيكل التوحيد وذلك لان هذه الصورة من خطوط محدودات وتصورت خط
التوحيد وخط العلم وخط العقل وخط العمل وخط التقوى وخط الطاعة وخط الرضا
بقضاء الله وقدره وامثال هذه من حدود الخير وصاحب هذه الصورة انسان موحد
مؤمن عامل بعلمه مطيع لربه وهم المرسلون والانبياء والصديقون والشهداء
والصالحون وانما قلنا كان لهم الصنع الجميل لان الله سبحانه حين فرق الحصص للادية
من الوجود جعلهم صالحين لقبول الخير والشر وهو قول الصادق عم حين سئل كيف اجابوا
وهم ذر فقال عم جعل فيهم ما اذا سئلوا اجابوا ع او المراد بهذا المجعول هو الصلوح للخير
والشر والتمكن من فعل ذلك بما جعل لهم من الاستطاعة والقدرة والالة وتخلية السرب
ثم كشف لهم عن الكتاب الاعلى وهي الصورة المنقوشة في عليين وعليون اعلى الجنة
وهو باطن ذلك البرزخ كلا ان كتاب الابرار لفي عليين وما ادريك ما عليون كتاب
مرقوم وتلك الصورة صور الطاعات صور العلم وصورة الصلوة الصحيحة وصورة الزكوة
وصورة الصيام وصورة الحج وصورة الايمان وصورة التسليم وصورة الرضا بقضاء الله
وقدره وما اشبه ذلك من صورة الاجابة بالطاعات ثم كشف لهم عن الكتاب الاسفل وهي
الصور المنقوشة في سجين وهي الصخرة تحت الارض التي ذكرها لقمان وهي ظاهر
الثرى الذي تحت الظلمة التي تحت جهنم كلا ان كتاب الفجار لفي سجين وما ادريك ما
سجين كتاب مرقوم وهذه الصور صور المعاصي صورة الجهل وصورة ترك الصلوة
وصورة الصلوة الباطلة كصلوة المرائي مثلا وصورة منع الزكوة وصورة افطار
شهر رمضان عمدا للمقيم وصورة ترك الحج مع الاستطاعة وصورة الجحود والالحاد والانكار
وصورة الاعتراض وصورة عدم الرضا وما اشبه ذلك من صور تلك الاجابة بالطاعات
فادعى اليوم بانكم يا عبادي انا ادعوكم الى النجاة من الطاغي البسته صورة اجابته من الصور
التي رضيتها وجعلتها صور محبتي ورضاي التي بها يصل الى دار رضواني وليسكن جناني
ومن عصاني ولم يجب دعوتي البسته صورة جحوده وانكاره واستهزائه واستكباره من صور

معصيتي وسخطي التي بها يصل الى دار غضبي جهنم فلما دعاهم سبق السابقون الى الاجابة ظاهرا
وباطنا فخلق كل واحد من المجيبين باجابته الى الدعوة وتفاضلوا بنسبة مراتبهم
في السبق الى الاجابة ومن لم يجب خلقه من صورة عدم قبوله واعطى كل ذي حق حقه وساق
الى كل مرزوق رزقه فتمت كلمته على المجيبين بما اجابوا من العلم والعمل قلت ومنهم
من اجابها بلسانه وقلبه منكر مكذب غير قابل فخلقهم من صورة التكذيب والانكار والجحود
وهي الصورة الحيوانية والشيطانية وهم الكافرون والمنافقون واتباعهم ممن تبين
له الهدى فاعرض عنه وهي من طينة خبال وهي سجين وانما كانت في الدنيا صورهم صور
الانسان لاجابتهم باللسان الذي هو الادنى وفي الاخرة لكذبهم وتظهر صورهم الحقيقية
التابعة للقلب اقول يعني ان من اجاب اي كلمة الاجابة بلسانه وقلبه منكر مكذب مستهزئ
خلق ظاهره في الدنيا على الصورة الانسانية لاجابته بلسانه الذي يدل على ظاهره ولما
انه لما كان منكرا مكذبا لما اجاب به بلسانه خلقهم في بواطنهم بصورة التكذيب والانكار
والجحود وهي الصورة الحيوانية والشيطانية لان حدودها التي تقومت لها كما ذكرنا
قبل هذا التي تقومها الجحود وحد الانكار وحد ترك الصلوة وحد ترك الزكوة وحد ترك
الصوم وحد ترك الحج وما اشبه ذلك وهؤلاء هم الكافرون والمنافقون والمشركون
وكل من انكر الحق من الاولين والاخرين واتباعهم ممن تبين لهم الهدى فاعرضوا عنه من
الاتباع لان المتبوعين لا يكون من لا يتبين له الهدى منهم فلا يزيد بالتقييد الا الاتباع
لان المتبوعين لا يكون ادنى منهم من لا يتبين له الهدى وهم من اهل القسم الثالث كما
يأتي وهذه الصورة التي خلق فيها هؤلاء اعني اهل القسم الثاني وهم الكافرون والمنافقون
والمشركون واتباعهم الذين لم الهدى هي طينة خبال وهي سجين التي يكتب فيها اعمال
الفجار وهي امثالهم في اعمالهم ومعنى كون كتاب الفجار في سجين انهم اذا عمل احدهم شيئا
من المعاصي في السوق مثلا فانك اذا شاهدته لا تزال وما لم تغب ذلك المكان وقته
قائمة كلما التفت بخيالك الى ذلك المكان وذلك الوقت رايت بخيالك صورة
ذلك العامل المعصية وشاله عاملا تلك المعصية ابدا ولو رأيت آخر في ذلك المكان
وذلك الوقت او قبله او بعده عاملا لشيء من الطاعات فانك كلما التفت بخيالك الى ذلك

المكان وذلك الوقت رأيت مثال ذلك الخزيعمل تلك الطاعة فى غيب ذلك الوقت
وذلك المكان ومثال عامل المعصية فى غيب ذلك الوقت وذلك المكان الذى هو سُوق
هو من سجين يعنى ان المكان الذى فيه مثال عامل المعصية من غيب السوق هو
مكان من سجين الذى هو كتاب الفجار والمكان الذى فيه مثال عامل الطاعة
من غيب السوق هو مكان من عليين الذى هو كتاب الابرار فالاول تحت الظلمة التى
هى تحت جهنم التى هى تحت الريح العقيم التى هى تحت البحر الذى هو تحت الحوت الذى
هو تحت الثور الذى هو تحت سجين اعنى الصخرة التى قال لقمان فيها فتكن فى صخرة
او فى السموات او فى الارض فهذا الكتاب اصله فى الثرى ووجهه فى سجين والثانى
اعنى المكان الذى فيه مثال الطاعة من فوق الطبيعة التى هى فوق المادة التى هى فوق
المثال الذى هو فوق الجسم الذى هو فوق محدد الجهات الذى هو فوق عليين اعنى
باطن فلك البروج فهذا الكتاب اصله فى اللوح المحفوظ ووجهه فى فلك البروج
وانت قد رأيتهما فى مكان واحد من السوق هذا عامل فيه بالمعصية وهذا عامل
فيه بالطاعة فاذا التفت بخيالك رأيت المثالين فى مكان واحد فى الحقيقة مثال
عامل المعصية فى سجين تحت الملك الحامل للارض السابعة بينك وبينه اربعة
الاف سنة وخمسمأة سنة ومثال عامل الطاعة فى عليين فوق فلك البروج
بينك وبينه ثمانية الاف سنة وانما كانت فى الدنيا صور المنافقين والكفار
صور الاناسى لانهم اجابوا بالسنتهم خاصة التى هى احدى الات المدارك والتبليغ
فاذا كان يوم القيمة وانتقل الخلق عن الدنيا تخلف عنهم ما ينتسب اليها فتسلب عنهم
الصور الانسانية وتظهر صورهم الحقيقة التى هم عليها فى نفس الامر وفى الواقع
لان كل شئ يرجع الى اصله وهولاء اعنى الكفار والمنافقين الذين انكروا من بعد
ما تبين لهم الهدى حين قال تبارك وتعالى الست بربكم قالوا بلى فخلقهم صورهم الظاهرة
وحين قال لهم محمد نبيكم سكتوا حيث ظنوا ان الله تعالى ما اراد بذلك الخصوص طاعته
بل انتقل منهما الى طاعة رسوله صلى الله عليه وآله والرسول له ولاية الا انه مبلغ فيرجع امره
وطاعته الى الخالق سبحانه لكن له تفضل كما حكى الله سبحانه فى كتابه بقوله يريدان يتفضل

عليكم سكتوا ليعلموا ما يستقر طلبه فان انتهى الى المبلغ بما يهون الامر عليهم فيتداركوا
الى الاجابة وان تعدى طلبه الى اعظم من ذلك انكروا وقالوا قد رضينا بما طلب مثالا
حتى يوصل به الى ان يسلط علينا من يعمل منا ما يراه فينا من الرأى ونحن لا نرضى بذلك
ابدا فحكم عليهم بانكارهم كما قال الله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم فلك ومنهم من قالها بلسانه
وقلبه وانه لم يقر ولم يجحد هولاء خلقهم الله تعالى من الصورة الانسانية ظاهرا
لاقرار السنتهم ولم يخلق بواطنهم حتى يقروا او يجحدوا فيخلقهم من حالهم وهم مختلفون
فمنهم فى الدنيا ومنهم فى البرزخ ومنهم فى الاخرة فمن خلق باطنه انسانا دخل الجنة
ومن خلق غير ذلك دخل النار اقول هولاء هم القسم الثالث وهم الذين لم يقروا لبقائهم
على الجهل واسواء لجابوا من غير معرفة بالكل ام اجابوا بالبعض عن معرفة الا انهم مجتمعون
على وقف قلوبهم وهولاء عرضت لهم موانع فى طينتهم وهذه الموانع العارضة لها
هى عوارضها الذاتية والفعلية والنسبية وهذه العوارض مختلفة فى الشدة
والضعف فمنهم من موانعه ضعيفة فتضمحل فى الدنيا فيقر فى الدنيا بقلبه ويلحق
بالسابقين او ينكر فى الدنيا به ويلحق باضدادهم ومنهم من موانعه متوسطة فى القوة
والضعف فيقر بقلبه فى البرزخ او ينكروا ويلحق كل بنوعه ومنهم من موانعه
شديدة فيبقى عنه الى يوم القيمة حتى تلفظ الارض ما فيه من الموانع مع ما تعلقت
به من الاجسام الظاهرية والتعليمية فيتجدد له الخطاب التكليفى بمعنى انه يقع عليه
لا بمعنى انه انقطع واضمحل ثم احدث بل لانه بقى بعد انقطاعه للمكلفين على ابتعائه
فلم يظهر لعدم وجود مظهر يتعلق به فلما قامت القيمة ووجد المكلفون وهم الذين
لم يتعلق الخطاب الا بظواهرهم الا بواطنهم وزالت عنهم الحجب المانعة وقع عليهم الخطاب
الذى لم تظهر صورته فى الدنيا لعدم وجود القابل ولوجود المانع فلما زال المانع
وجد القابل ولما وجد القابل وجد المقبول فاما مؤمن واما كافر وتولى خلقتهم من
حالهم اى خلقتهم من الحال التى وقع عليهم فيها السؤال وهى اجابتهم بالسنتهم لاضطرارهم
الى الايجاد فاذا كان يوم القيمة واجاب منهم احد بقلبه خلق الله تعالى باطنه باجابته
واقراره انسانا فكان مع المؤمنين فدخل الجنة ومن انكر منهم بقلبه خلق الله باطنه

بانكاره شيطانا او حيوانا فكان مع الكافرين فدخل النار قلت هذه الصورة
التي خلقت من الاجابة او الانكار هي الطينة وهي الام التي يسعد في بطنها من سعد
ويشقى في بطنها من شقي فعلت بعد ان اعلمهم بالطينة الطينة التي هي الاجابة والطينة
الخبيثة التي هي الانكار وانه سبحانه لا يخلقهم الا على ما هم عليه ولو خلقهم على غير ما هم
عليه لم يكونوا اياهم بل كانوا غيرهم اقول يعني ان الصورة التي خلقهم بينها ومنها وعليها
هي الطينة التي خلق الله تعالى المسئولين منها فالاجابة لدعوة الله عز وجل وهي
الطينة الطيبة التي خلق الله تعالى خلق المؤمنين منها واقامهم فيها لمحبتهم لها
واقرهم عليها لميلهم اليها والانكار الداعي اليه هو الطينة الخبيثة التي خلق الكافرين
منها واقامهم فيها لمحبتهم لها واقرهم عليها لميلهم اليها والصورة كما تقدم هي الام كما
قال ع السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه الام هي الصورة لانها
هي صورة عمله لانه عز وجل لا يخلق الخلق الا على ما هم عليه والذي هم عليه علمهم
ووصفهم وهو سبحانه قال سيجزيهم وصفهم انه حكيم عليم ولم يجعل الله تعالى يخلقهم
الا على عملهم الخبيثات كما قال بل طبع الله عليها بكفرهم خلقهم على ما هم عليه ولو خلقهم
على غير ما هم عليه اعني بغير اعمالهم لما كانوا اياهم بل يكونون غيرهم لان الصورة ح ليست
هي صورتهم بل هو صورة غيرهم فهو غيرهم كما لو خلق السعيد بصورة الشقي والشقي بصورة
السعيد لم يكن السعيد سعيدا ولا الشقي شقيا حيث اثبت السعيد الشقاوة والشقي السعادة
فيمتنع الايجاد لعدم جريانه على مقتضى الحكمة وبجريان عدله على مقتضى الحكمة والصنع
على غير مقتضى الحكمة انما يكون للحاجة اليه او الظلم واذا استغنيا عن الغني المطلق
عز وجل لم يصح الايجاد والا لخلقهم على غير ما هم عليه قلت ولو لم يقبلوا خلقهم من
الانكار وجعل لهم ما جعل للمقربين لوقع التنافي في خلقهم وخلقه اياهم لان خلقهم
كما هم مناف لخلقه لهم ليس كما هم ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات والارض ومن
فيهن بل اتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون اقول هذا من نحو ما ذكرنا قبل في
البيان وان كان فرضا اخر لان الاول راجع الى الخلق الاول وهذا الى الخلق الثاني
وهو انه تعالى لو خلقهم من الانكار لانكارهم وعدم قبولهم وجعل لهم من الخير الوجودي

والتشريعي

والتشريعي ما جعل للمقربين من الخيرات لوقع التنافي في خلقهم المقتضي لعدم خلقهم
اما لكونهم غيرهم ولما لكونهم اياهم لا اياهم ويقع التنافي ايضا في خلقه اياهم
الذي هو فعله فيكون فاعلا لهم غير فاعل لهم اما كونه فاعلا لهم فلفرض كونه فاعلا
لهم فلغناه عن الظلم والحاجة فلا يصدر عنه ما يخالف الحكمة وفي خلقه اياهم اي
في الصنع المتعلق بايجادهم حين ايجادهم لان خلقهم كما هم ان يخلقهم بما اجابوا به وعنه
من الانكار والجحود هذا مناف لجعلهم كالمطيعين وجعلهم كالمطيعين مناف
لخلقه كما هم وخلقه كما هم مناف لخلقه ليس كما هم كما تقدم فيقع التنافي في الفعل
والمفعول قال الله سبحانه ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات والارض ومن
فيهن يعني لو جرى فعل الله على شهوة كل واحد لاراد شخص دوران الفلك سريعا
ليذهب الليل او النهار على حسب مشيته واراد شخص ان يلبث ليبقى الليل او النهار
على حسب شهوته واراد اخر ان يكون الاطول هو الليل والاقصر هو النهار او لا يكون
نهارا اصلا واراد اخر بالعكس واراد ان يمطر على الارض في الليل ويلبث في النهار
واراد غيره العكس وهكذا فتفسد السموات والارض ولو اراد شخص ان يضعف
ضده او يهلكان واراد ان يضعف هو او يهلك فيفسد من فيهن لانه ان اتبع
التكوين وما يتوقف من الحق عليه ارادة واحد دون اخر لزم الترجيح من غير مرجح
وان اتبع ارادات جميع الخلق وهي مختلفة لزم ما ذكرنا وامثاله فرد سبحانه وتعالى
عليهم بما فيه الحق الذي به قوامهم وقوام نظامهم فقال بل اتيناهم بذكرهم اي بما ذكرنا
هم به او بما ذكروا به من سؤال قوابلهم من كونهم مذكورين بما هم عليه او ذاكرين لما هم
عليه يعني بل اتيناهم بما هم عليه من التكوينات الوجودية وتشريعاتها ومن التشريعات
الكونية ووجود الخافهم عن ذكرهم اي عن ذكرنا اياهم بما هم عليه وما يقتضيه ذلك
من التكاليف عن ذكرهم ايانا لسؤالنا بقوابلهم لما هم عليه وما يقتضيه ذلك من التكاليف
وعن شرعهم وتشريعنا اياهم بما فيه نجاتهم مما يكرهون وفوزهم بما يريدون ويطلبون
ولكنهم لا يعلمون معرضون يعني عن ذكرنا لهم بما هم عليه مما فيه فوزهم بما يحبون
وعن ذكرهم انفسهم بما يشتهون وهم لا يعلمون لانهم يشتهون ما تشتهيه انفسهم والذي

لتشبيه انفسهم على الحقيقة هو ما ابتليناهم به وذكرناهم به واما ما يشتهونه الآن
فليس شهوة لانفسهم فى نفس الامر وانما تزين لهم باغواء الشيطان حتى توهموا انه مطلوب
حسن وقبيح انظر مثلا الى الزنا فانه فى نفس الامر ليس حسنا بل هو قبيح وكيف زينته
ابليس عند الزانى واذا اردت ان تعرف قبحه فافرض وقوعه من الاجنبى على احد
من محارمك لتعرف قبحه وفى الاية الشريفة اسرار يطول فى ذكرها بل ذكرها الكلام
قلت هذا هو الخلق الثانى تحت النور الاخضر فى عالم الاظلة فى ورق الآس فكانوا
فى الذر كما قال سبحانه للجنة ولا ابالى وللنار ولا ابالى ثم كسرهم فى النور الاحمر وهو قبض
فى لدم ثم رجعهم الى الطين اى طين الطبيعة **اقول** يعنى ان ما تقدم من ذكر الست بربكم
الخ هو الخلق الثانى وهو الخلق الذى ابتليهم الله فيها اى فى الاجابة بكلمة بلى القوة
الشخصية التى تمايز وابها وتميز والان الخلق الاول الذى هو للمادة والصورة
النوعيتان اللتان هما بمنزلة المداد الكتابة فيه ايضا تكليف لشرع وجودى
والخلق مكلفون به ولكنه فى المبادى يخفى على اذهان المكلفين ادراكه فوجب
ان يخفى عليهم التكليف والا لكان عندهم تكليفا بما لا يطاق ولكنه تعالى
جلت لجرى حكمته باخفائه عليهم لانه من المبادى الوجودية لخفى التكليف المترتب
عليه واذا كشف للمكلفين عن بصائرهم الاغطية وجلوا الطينة اى الصورة ذوى حلها
الوصل عليهم تترى تلك التكاليف وتجرى عليهم ما لهم وعليهم وما رتبت نظائرها
للعبيد ثم لخلق من الخلق الاول الخلق الثانى حصصا متساوية فى الصلوح للاجابة
والانكار غامرها ولها ها خلقهم منها بذلك الامر والنهى فيما شاء وهذا هو الخلق
الثانى وقد كانت الخلائق المكلفون تحت النور الاخضر والنور الاخضر هو اللوح
المحفوظ والنفس الكلية وهى سدرة المنتهى وشجرة طوبى والخلائق اوراقها والاوراق
تحت الشجرة فى الرتبة فهذا معنى كونهم تحت النور الاخضر لانه هو الشجر وهم الاوراق
فى عالم الاظلة كما ترى ظلك فى الشمس فى ورق الآس لانهم قبل ان يتمثلهم التكليف اودى فى
فى النور الاصفر وهو الروح الكلية على هيئة ورق وذلك لانهم باعتبار تساوى
جهات جوهم للمبدأ الجهة له توجهوا اليه من كل جهة فكانوا على هيئة الدائرة

لتساوى جهاتهم وتوجهاتهم الى كل جهة فكانوا وهذا فى النور الابيض الذى هو اول
[illegible] وهو العقل الكلى فلما تنزلوا الى النور الاصفر كانت اعاليهم متوجهة الى العقل
فى الجهة العليا واسافلهم مرتبطة بالنور الاصفر والروح الكلية فكانت اعاليهم الطف
وارق من اسافلهم لقربها من العقل والنور الابيض واسافلهم اغلظ واكثف لقربها من النور
الاصفر الذى هو الروح فانجذبت اعاليها الى العالى واسافلها متعلقة بالاسفل
فامتدت كالاوراق فكانت اعاليها ارق واقرب للطافتها ودقتها وكانت اسافلها
اعرض واغلظ لكثافتها وغلظها فكانت فى هيئتها اشبه الاشياء بورق الآس [illegible]
فاطلقوا عليها ورق الآس فلما نزلت الى مرتبة النفس ثم غابوا بها تحت النفس وهى
فكانوا فى الذر يعنى بعد ان قال لهم الست بربكم ومحمد نبيكم وعلى وليكم بعد النور
الاخضر اعنى اللوح لانه هو الشجرة وهم اوراقها خفت عليهم الكلمة فقال للمجيبين
للجنة ولا ابالى وقال للمنكرين للنار ولا ابالى اى خلقت اهل الجنة باجابتهم ولا
ابالى بعد ان قبلوا منى ما دعوتهم اليه مختارين وخلقت اهل النار بانكارهم
للنار ولا ابالى بعد ان انكروا ما دعوتهم اليه مختارين ثم كسرهم فى النور الاحمر
فى مدة اربعمائة سنة بعد اخذه لهم الخطاب بالست بربكم فى حسن الفصيلة والنور
الاحمر نور الطبيعة لانهم بعد ان تم لهم خلق صورهم فى الخشاير الفصية تمايزت اجزاؤهم
فكان ابيض الشخص منهم غير اسودهم ورطبه غير يابسه وحاره غير بارده فلما كلفهم
واجاب من اجاب وانكر من انكر كسرهم فى النور الاحمر يعنى اذابهم فكانوا لطيناته
صلصالا وطبيعة ذائبة قد تساوت فيه الاجزاء كلها على طبيعة واحدة حاره وبارده
ويابسه ورطبه لذوبانها وامتزاجها بعضها فى بعض فى مدة اربعمائة سنة لانه
تعالى خلقهم من عشر قبضات وكل قبضة يتم كسرها فى اربعين سنة فى اربعة
ادوارها كل دورة فى عشر سنين لانقلاب كل دور الى العشر فصار لكل دور
نسبة هى رتبة من الوجود اشتملت على الفصول الاربعة مثالها ان واحدا
من القبضات هو القلب من محدد الجهات وتمت تلك القبضة فى اربعة ادوار دور
عناصرها ودور معادنها ودور نباتها ودور حيوانها وكل دور من هذه الاربعة

تنسب الى كل قبضة من القبضات العشر مرتبة من مراتب الوجود وهذه الرتبة تتم
فى الفصول الاربعة فتكون سنة فكل دورة له سنة فى نسبة الى كل قبضة
فله عشر سنين ثم قبضة القلب فى اربعين سنة اذا اردت تحليل ابدانها الاربع
من القبضات العشر فيكون جميع تحليل الشخص الواحد الجوهرى بعد تركيبه تحت التراب
الاخضر وتكليسه فى عالم الذر اربعمائة سنة حتى تكون تلك الجواهر المتمائزة المتخمرة
طينا صلصالا من حماء مسنونا تبارك الله احسن الخالقين وهذا الطين هو الطين
الطبيعة الذى يحل ويكون مادة لا الطين الذى وردت الاخبار فيه انه منشاء
الشقاوة والسعادة لان المراد به الصورة التى هى صورة الاجابة وصورة الانكار
حين تعلق الم الست بربكم فاخبار الطينة التى وردت وحصل فيها الكثير من الناس الاشكال
فى الطينة التى هى صورة الاجابة وصورة الانكار قلت الفائدة الثامنة كل شئ لا يجاوز
وقته لانه لا يوجد الا فيه ولا ذكر له قبل ذلك وكل ذى وقت فوقته مساوق لمكانه
وكونه لان الوقت والمكان والكون متساوقة اذ كل واحد شرط الآخر وكذا باقى
المعينات والمشخصات فيلزمها التضايف كالمشية والسرمد وكل الامكان وكا
العقل الاول والدهر وكل الممكن وكالجسم والمكان والزمان اقول فى هذه اشرنا الى
اجزاء المحدثات على جهة الاجمال فان منها ما هو جزء للمادة ومنها ما هو جزء للصورة
واشرنا الى المجملات تفصيل كل شئ من هذا النوع لمن عرف ما ذكرنا فقولنا كل شئ
لا يجاوز وقته فيه اشارة الى بيان اجزاء الصورة سواء كانت هى الصورة
الاولى النوعية ام الثانية الشخصية يعنى ان الشئ من مقومات وجوده الوقت
لانه جزء من حدود الماهية التى هى قبوله للايجاد لانه لو وجد قبله او بعده
لما كان وقتا له ولكان موقتا لو لم يوجد فى غيره ولم يكن موقتا البتة مصنوعا
اذ المصنوع لم يكن قبل الصنع شيئا واذا اخذ فلعله فى صنعه كان فى وقت
لا محالة فالشئ لا يوجد الا فى وقته واذا كان كذلك لم يجز ان يجرى له ذكر قبل ذلك
للاستلزام الذكر الوجود ولا وجود له قبله فى وقت ويأتى فيه الكلام المتقدم
وعلى كونه لا يوجد الا فى وقته يجب ان يكون مساوقا لكونه اى وجوده ومكانه

والكلام

والكلام فى المكان كالكلام فى الوقت وكل واحد من الثلثة لازم للآخرين ومساوق
لهما حيث كان كل واحد شرطا للآخرين وباقى المشخصات كالكم والكيف والجهة والرتبة
والوضع والنسبة والاذن والاجل والكتاب فيها اشبه ذلك مثل الوقت والمكان
فى كونها شرطا ومشروطا فيلزمها ما ذكرنا فى الوقت والمكان ويلزم الكل التضايف والتساوق
وهو معنى المعية وذلك كالمشية والسرمد الذى هو وقت المشية ومعناه الوقت
الغير المتناهى لا الوقت الممتد بين الازل والابد كما ذهب اكثر المتكلمين فانه باطل اذ ليس
بين الازل والابد امتداد لان الازل هو الابد وليس بين الشئ ونفسه امتداد وكل
الامكان فانه هو مكان المشية وانما قلنا كل الامكان لان الامكان منه ما ليس
حلة وسنخها ومنه ما لبسها ولا ينزعها ومنه ما لم يلبسها وكلها متعلق المشية
ومحلها والمراد بالمشية ما هو اعم من الامكانية والكونية لانها ليستا اثنتين وانما
هى واحدة تعلقت بالامكان وتقومت به وقد تعلق بالاكوان واذا تعلقت بالاكوان لم تخرج
عن تعلقها بالامكان فلذا قلنا كالمشية والسرمد وكل الامكان يعنى ما ليس حلة الكون
ولم ينزعها وما لم يلبس وما ينزع فيكون المراد المشية يلزمها الوقت والمكان لانهما
المقومان لها وهى مقومة لهما وكل واحد منها مقوم للآخر فيلزم التساوق والتضايف كما مر
وكالعقل الكلى لانا نقول بالعقل العشرة بل المراد به عقل الكل والدهر وكل الممكن فان
هذه الثلاثة ايضا متساوقة كل واحد متقوم بالآخر كما مر واردنا بكل الممكن ان الممكنات
المكونات كلها محل العقل ومتقومة به والدهر وقته كذلك ومعنى كون الممكنات كلها
متقومة به انه وجه الامر وهو ماء الوجود الذى قام به كل شئ كما قال تعالى ومن ان تقوم
السماء والارض بامره وقال ع وكل شئ سواك قام بامرك وكالجسم والزمان والمكان فان
كل واحد منها شرط لتقوم الآخرين فيلزمها التساوق والمعية ومن قال بان الاجسام لا يمكن
ان توجد الا بعد وجود المكان والزمان قبلها فقد جهل حقايقها اذ لو وجد الزمان قبل الا
جسام لجاز ان يكون ظرف الحال فيه وكذا المكان وقبل الاجسام ليس الا المجردات فلو كانت
حالة فيهما كانا ظرفين لهما ولم يكونا ظرفين للاجسام وان لم يكونا ظرفين للمجردات وكانا
موجودين قبل الاجسام كانا فارغين وذلك ممتنع اذ كونهما ظرفين للمجردات ممتنع اذ لا شغل لهما

المجردات وكونهما فارغين ايضا ممتنع اذ الظرف لا يوجد فارغا فيلزم الخلاء في المكان
وفي الزمان اما في المكان فظاهر واما في الزمان فلان الزمان ظرف لامتداد الحال
فيه واذا لم يحل فيه شيء لم يكن ظرفا لامتداد نفسه فافهم **قلت** ومراتب المشية كما مر
اربع والسرمد والامكان يكون لكل واحد منهما في كل رتبة من الاربع بنسبتها فللرحمة
بالسرمد والامكان نسبة الذات من الشجرة وللالف لهما نسبة الاصل من الشجرة وللسحاب
المزجى اي الحروف لهما نسبة الفرع من الشجرة وللسحاب المتراكم اي الكلمة لهما نسبة الكل
من الشجرة **اقول** يعني ومراتب المشية كما مر اربع النقطة والالف والحروف والكلمة التامة
وظرفها من السرمد والامكان يكونان في كل مرتبة بنسبتها كالزمان والمكان فانهما
يكونان في الاجسام في كل رتبة بنسبتها فكان محدد الجهات وزمانه الطيفان حتى يكادان
ان يلحقان بعالم المثال لان الحال بينهما وهو محدب محدد الجهات في اللطافة والرقة و
الشفافية وهما في السموات السبع دون كونهما ظرفين لفلك البروج كذلك وهما
في العناصر دون كونهما للسموات السبع كذلك فكذلك السرمد والامكان في مراتب
المشية الاربع بنحو هذه النسبة فالسرمد والامكان في النقطة في غاية الرجحان حتى يكادان
ان يتحقق قبل التحقيق وفي اللطافة والرقة مما لا يكاد يوجد له معرفة طريق وهما
في الالف المسمى بالنفس الرحماني الاولى وبالالف الاولى والرواح دون كونهما ظرفين
للنقطة التي هي الرحمة في اللطافة والرقة والتحقق وهما في الحروف دون كونهما ظرفين
للالف المسمى بالالف الرحماني وبالرواح كذلك وهما في الكلمة الكلية دون كونهما ظرفين
للحروف كذلك ولعلم انك اذا اردت تصور المراتب الاربع التي تنسبها الى المشية مع ما هم
عليه من الوحدة والبساطة فاعتبر الشجرة مع الخفا والحلاوة فان لها اربع مراتب رتبة
الذات ورتبة الاصل ورتبة الفرع ورتبة الكل فاذا قابلت المشية بها عرفت فيها
معنى المراتب فللرحمة التي هي النقطة وهي اول مراتب المشية في اعتبار الفؤاد بالسرمد والامكان
اي فللرحمة من النسبة التمثيلية بالسرمد والامكان مصحوبة بهما لكونهما ظرفين
لها ومقومين لها لانهما من حدود قابليتها لايجادها بنفسها نسبة رتبة ذات الشجرة
من الشجرة وللالف لهما في نسبة رتبة الى المشية نسبة رتبة الاصل اي اصل الشجرة من الشجرة

وللسحاب المزجى لهما اعني الحروف في نسبة رتبتها الى المشية نسبة رتبة فرع الشجرة من الشجرة
وللسحاب المتراكم لهما اي الكلمة التامة بعد تكونها بنفسها من الحروف هي في نسبة رتبتها
الى المشية نسبة رتبة كل الشجرة من الشجرة فنسبة كل رتبة من السرمد والامكان
الى كل رتبة منهما نسبة كل منهما الى كلها **قلت** فنسبة السرمد والامكان الى المشية
بجميع مراتبها نسبة الزمان والمكان الى محدب محدد الجهات يعني نهاية المساوقة بلا حواية
غير المساوقة هي التحاوي لا عدم مطلق الحواية **اقول** ان قولنا فنسبة السرمد والامكان
الى المشية بجميع مراتبها الاربع كنسبة الزمان والمكان الى محدب محدد الجهات وذلك لان
المشية وان اختلفت مراتبها وتعددت في الاعتبار والنظر الى الحال اثارها لكنها في نفسها
وفي نفس الامر في كمال البساطة الامكانية التي ليس وراءها رتبة في الامكان مطلقا
بخلاف محدد الجهات فانه وان كان بسيطا في كمال البساطة الجسمانية الا ان محدبه هو الجزء
عن الرتبة والمكان فالمناسبة التامة التي تكون بين المشية وبين محدبه انما هي
بينها وبينه كله والمراد من نسبة السرمد والامكان الى المشية ونسبة الزمان والمكان
الى محدب محدد الجهات هو نهاية المساوقة وكمالها بلا حواية غير المساوقة يعني ان الحواية
قد تكون مع المساوقة كما قلنا فان السرمد مساوق المشية وحاو لها وكذلك المشية
مساوقة للسرمد وحاوية له وكذا الامكان بالنسبة الى كل واحد منهما وبالنسبة
من كل واحد منهما اليه وقد تكون الحواية حواية الظرف للمظروف كحواية الكوز
للماء وهذه حواية بلا مساوقة وهذه الحواية لم نردها بينهما الخ بصدده وانما نريد
الحواية التي هي المساوقة فان المساوق للشيء المتقوم به يكون حاويا له ومحويا له
باعتبارين فلذا قلنا ان المساوقة هي التحاوي يعني ان كلا من المتساويين حاو ومحو
ولا نريد مطلق الحواية التي تكون يكون احدهما حاويا للآخر بلا عكس كالكوز فانه حاو
للماء ولا عكس **قلت** وللعقل الاول في اكواره الاربعة بالدهر والممكن بالمشية كما
للسرمد والامكان وما لها من المساوقة والتحاوي وللجسم في ادواره الاربعة بالزمان
والمكان ما ذكرنا سابقا حرفا بحرف وكذا في المساوقة اي التحاوي يعني ان الجسم حاو
للزمان والمكان لا يخرج منهما عنه شيء والزمان حاو للجسم والمكان لا يخرج منهما

عنه شيء وذلك كما اشرنا اليه في المشية وفي العقل حرفا بحرف اقول يعني والعقل الاول
يعني عقل الكل في اكواره الاربعة مصحوبا بالدهر والممكن ما المشية مصحوبا السرمد و
الامكان اي آخر ما يأتي بيانه والاكوار جمع كور والمراد به ادارة شيء على شيء ولصل ذلك
ما قرر في العلم الطبيعي قالوا ان اول ما خلق الله سبحانه هو طبيعة الحرارة واصلها من الحركة
الكونية التي هي قدرة الله تعالى وعلة العلل في الاشياء المتحركات ثم خلق الله تعالى
طبيعة البرودة واصلها من السكون الكون الذي هو قدرة الله تعالى وعلة العلل في
الاشياء الساكنات فهذا اول زوجين خلقهما الله تعالى كما قال الله تعالى ومن كل شيء
خلقنا زوجين لعلكم تذكرون ثم ضرب الحار على البارد برما اودع فيه من الحركة المذكورة
فامتزجا فتولد من الحرارة اليبوسة وتولد من البرودة الرطوبة فكانت اربع طبايع مفردات
في جسم واحد دوحاني وهو اول مزاج بسيط ثم صعدت الحرارة بالرطوبة الى العلى فخلق الله
منها طبيعة الحيوة والافلاك العلويات وهبطت البرودة مع اليبوسة الى الاسفل
فخلق الله منها طبيعة الموت والافلاك السفليات ثم افترقت الاجسام للموات الى ارواحها
التي صعدت عنها فادار الله سبحانه وتعالى الفلك الاعلى على الاسفل دورة ثانية فامتزجت
الحرارة بالبرودة والرطوبة باليبوسة فتولدت العناصر الاربع وذلك انه حصل من مزاج
الحرارة مع اليبوسة عنصر النار وحصل من مزاج الحرارة مع الرطوبة عنصر الهواء وحصل
من مزاج البرودة مع الرطوبة عنصر الماء وحصل من مزاج البرودة مع اليبوسة عنصر الارض
فهذا مزاج العناصر وهو مركب لازدواج المركبات الثلث ثم ادار الفلك الاعلى على الاسفل
دورة ثالثة فتولدت النبات والحيوان البهيمي ثم ادار الفلك الاعلى على الاسفل دورة
رابعة فتولد الحيوان الناطق الانسان وهو آخر المركبات واحسنها واحكمها تركيبا هذا
ما قاله الحكيم محمد بن ابراهيم الصنبري في كتابه المسمى بكتاب الرحمة في الطب والحكمة اعلم
ان ما ذكره فيه بعض التغير ونحن لسنا بصدد هذا وانما اردنا بيان الاكوار والادوار
واعلم ان الانسان خلق من عشر قبضات تسع منها من الافلاك التسعة من كل فلك قبضة
وقبضة منها هي العناصر الاربعة وكل قبضة تتم في اربعة ادوار دور عناصرها ودور
معادنها ودور نباتها ودور حيوانها وهذا جار في الكل وفي كل واحد من اجزائه وجار

في الغيب والشهادة لان العبودية جوهرة كنهها الربوبية كما تقدم فبعضهم اصطلح على
تسمية الادوار الاربعة اذا كانت في المجردات بتسميتها اكوارا وفي الاجسام بتسميتها
ادوارا وبعضهم في اصطلاحه عكس التسمية ونحن قد جرينا في اصطلاحنا على الاصطلاح
الاول فلذا قلت والعقل الاول في اكواره الاربعة وقلت بعده والجسم في ادواره الاربعة
والدليل باكواره الاربعة ان الله سبحانه اول ما خلق منذ ان خلق عناصره من تكوير طبايعه
بعضها على بعض ثم كور العناصر فتولد منها معادنه ثم كور بعضها على بعض فتولد حيوانه
فهو من ابتداء تكوينه في هذه الى الان تمت خلقته بالدهر والممكن اي مصحوبا بهما على
نهج المساوقة لكون كل واحد شرطا للآخرين مثله ما المشية بالسرمد والامكان من
المساوقة التي هي التحاوي ومن الشرطية للجسم ايضا اعني محدد الجهات في ادواره الاربعة
دورة عناصره ودورة معادنه ودورة نباته ودورة حيوانه بالزمان والمكان
كما مر ما المشية والعقل كما تقدم ومعنى المساوقة في الثلثة ان يكون كل واحد مع وقته
ومكانه متساوقا في الظهور ويكون كل واحد شرطا للآخرين وكذا معنى التحاوي
ان يكون كل واحد حاويا للآخر بمعنى انه لا يخرج شيء منه عن الآخر ولا ينقص عنه فلا
يتصور ظهور جزء من واحد منها خاليا عن جزء من الآخرين وهذا في المشية وفي
العقل وفي الجسم الذي هو محدب محدد الجهات كل اسفل من الثلثة في هذا الحكم اية
وعنوان لما فوقه وما فوقه ظاهر به ويجري هذا التحاوي في المشيات الجزئية كالكلية
لانها جزء من الكلية فلها وجه من السرمد الكلي والامكان الكلي بقدرها وكذا في
العقول الجزئية كالعقل الكلي لانها وجوه منه فلها وجه من الزمان والمكان بقدرها
وكذا باقي الاجسام لها هذا الحكم كالجسم الكلي فان لها وجه من الزمان والمكان
بقدرها كالمشيات الجزئية بالنسبة الى السرمد والامكان والعقول الجزئية بالنسبة
الى الدهر والممكن قلت واما الماء الاول الذي به حيوة العقل وما بعده فوجهه في السرمد
والامكان ووجهه في الدهر والممكن واما النفوس فانها في وسط الدهر والممكن وهو
الاظلة وبينها وبين العقل النور الاصفر وهو البرزخ بينهما وهو الارواح وهو
من الطرف الاعلى ولخره النور الاحمر وجوهر الهباء اقول ان الماء الاول هو اول صادر من المشية

الكونية وهو الحقيقة المحمدية وهو الوجود والعنصر الذي منه خلق الله كل شيء
اي من شعاعه وبه حيي كل شيء لانه الماء وبه قوام كل شيء لانه امر الله الذي به قام
كل شيء قيام تحقق يعني قياما ركنيا فيه لحمة الان وهنا انه هل يكون من الوجود المطلق
لانه قبل العقل واول ما خلق الله العقل يعني من الوجود المقيد ام يكون من الوجود المقيد
لانه من المفعول لانه اثر الافعال ودليل الاول ان الفعل متقوم به قيام ظهور ولا يكون
له تأثير الا به لانه كالحديدة المحماة بالنار وان كانت تحرق حالها تحرق بحرارة النار القائمة
بها لا انها لا تقوم بنفسها من دون الحديدة فالحديدة تحرق بالحرارة لا بنفسها فينسب
الى الحديدة كثير من اوصاف الحرارة فيكون للماء المذكور من الوجود المطلق ودعا لشبهه قوله
تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ودليل الثاني انه من الخلق يعني المخلوق
فلا يكون من عالم الامر كما قال تعالى الا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين اذ العطف
يقتضي المغايرة فيكون من الوجود المقيد لتقيده بمس النار اي انه لا يضيء الا بمس وعلى
كل من الاحتمالين فهو برزخ بين الفعل والمفعول بالفعل بالذات والقصد فيكون حكم
واعلاه في السرمد والامكان وهو في الدهر والممكن من حيث الرتبة فاعلى الدهر والممكن والطفها
وادقها ما كان للعقل منهما واما النفوس فهي في وسط الدهر والممكن اي المتوسط منهما
بين اللطافة والرقة وهي الاظلة يعني ان النفوس هي الاظلة والرقة وهي الاظلة يعني ان النفوس
هي الظلة لانها جواهر لطيفة كالظل في اللطافة مع انه جوهر الباقي والباطنية الانسان
هو جوهر مهيمن ذلك الجوهر اللطيف بينه وبين العقل النور الاصفر وهو البرزخ
بينهما لان العقل هو النور الابيض والنفس هو النور الاخضر والبرزخ هو الاصفر
لان بياض العقل الذي هو لب المدد لما تنزل بالروح اصفر لان الروح اول التركيب
اذ هو بمنزلة المضغة في خلق الانسان والعقل كالنطفة والنفس كالعظام اذا كسيت
لحما والانسان خلقا آخر بان وجتها الحيوة خضرة النفس من اجتماع صفرة الروح مع سواد
الكثرة والمتحصا من حدود القوابل والروح وان كان برزخا الا انه اقرب الى الطرف
الاعلى واما كان من اللطف الاعلى احتمل بعقل الكل لانه يطلق عليه قالبا الكنه قد يطلق
على النفس ايضا فهو حكم البرزخية اولا فيكون وجهه الاعلى الى الطرف الاعلى الطف هو

في الطرف

في الطرف الاوسط كما مر في اللباء الاول وآخره اي آخر الحال في الدهر من المجردات عن المواد
العنصرية والمدد الزمانية النور الاحمر الذي هو المسمى بالطبيعة الكلية وجوهر الهباء
وهو الحصص المادية المجردة لان المراد منها انما هو الحصص قبل ارتباط الصور المثالية
بها وجوهر الهباء برزخ بين رتبة الكسر ورتبة الصوغ وهذه الرتبة اعني آخر الدهر الحافظ
اوقات الدهر باكثفها واسفلها حتى ان اسفل هذه الرتبة الذي هو يقارن بصفة الفعلية
عالم المثال **قال** فالكسر في النور الاحمر والامتزاج في جوهر الهباء والعقد في المثال **اقول**
ان قوله فالكسر بالفاء تفريع على ما سبق وبيان له يعني ان الكسر بعد الصوغ الاول
في النور الاحمر لان الاشياء لا بد لها في صنعها من كسرين وصوغين فالكسر الاول
عند اذابته لقبول المادية الاول التي تسما بالصورة النوعية والامتزاج اي الحلال
الاجزاء وكونها شيئا واحدا والتخصيص حصصا مبهمة في العقل واول الخلق والتنوع في الروح
وتمام العقد الاول في النفس والكسر الثاني في النور الاحمر يعني الطبيعة والامتزاج و
التخصيص في جوهر الهباء والعقد في المثال وهو البرزخ وهو اول العقل والتنوع وتمامه
في هذه الدنيا واذا حل حلين وعقد عقدين ثم اكسير الهباء بلدعوة الله عز وجل عند
التكليف والحل الثالث عند القائه على المعدن الناقص وذوبانه معه والعقد
الثالث الذي هو غاية الغايات ونهاية النهايات هو حصول العقلين على اكمل وجه وهذا في
الانسان الفلسفي وفي الانسان الاوسط الناطق كسره موته ودفنه في الارض حتى يتحلل
ولا يبقى من تركيبه الا الطينة الاصلية التي خلق منها في قبره مستديرة ثم يتم عقده يوم
القيمة ويبعث حيا بحيوة ثابتة لا يجري عليها الموت والتغير وهو غاية الغايات ونهاية
النهايات وقوله والعقد في المثال اريد به اول العقد والنمو كما قلنا في الروح لان تمام
العقد في هذه الدنيا كما ذكرنا فافهم **قال** والمثال بين الزمان والدهر فوجهه في الدهر واسفله
في الزمان اي بالعرض لتبعية الجسم فله الجهتان الذاتية والعرضية وبهما معا تحققت برزخيته
اقول ان المثال برزخ بين المجردات والماديات فله احكام البرزخ كغيره فوجهه اي الذي هو جهة
تلقيه وهو اعلاه في الدهر الذي هو وطن المجردات واسفله اي محل حلوله منه يعني الذي يحل
منه في المحل الجسماني وهو تعلقه بالمواد في الزمان لانه ظرف الماديات بالعرض يعني انه لكونه

فى الزمان بالعرض انما هو من حيث ارتبط بالمادة الزمانية فجذبته الى الزمان ولولا ذلك
لم يحط فى الزمان فله اى للمثال جهتان جهة ذاتية وهى جهة تلقيه من الجبروت وهى حقيق
فى ذاتية له وجهة عرضية وهى جهة ارتباطه بالاجسام وانما كانت هذه عرضية وتلك ذاتية
لانها ناشية عن فعله او عن فعل الفاعل به فى المادة على الحكم التى من انه هو ام الشئ
كما هو الصحيح عندنا والمروى عنهم ع وابو الشئ مادته او هو اب الشئ والام مادته كما قيل
فهاتان الجهتان معا لحقيقته برزخية وان كانت احدهما عرضية **قلت** ثم اعلم ان كل شئ
من ذى روح وغيره فلابد ان يكون فعل الله على الاستدارة الصحيحة ويعود الى الله تعالى
كذلك ويقبل من الله كذلك وسرعته الادبر وبطوئه على حسب كونه ووقته وفى
بطء الانتقال وقته ولا يسرع لذاته ازيد من نسبة كونه ووقته **اقول** لما كان فعل الله
سبحانه هو مبدئ كل ما سوى الله عز وجل وما كان فانه يجب له ان يكون فى كل جهة
وكل مكان وكل وقت فهو محيط بالاوقات والامكنة والجهات والرتب وكل شئ وما كان
كذلك يجب ان يكون اثره قابلا عنه من كل جهة فى كل وقت هو فى كل شئ ينسب اليه
على حد واحد فيكون جهات افتقار اثره اليه على السواء ولا نعنى بالاستدارة الصحيحة الا
تساوى الخطوط والنسب والاوقات والجهات اى القطب الذى هو مبدئها وكذلك يعود الى ما بدئ
منه ايضا يعنى على الاستدارة الصحيحة اذا البدئ كالعود ويكون فى دورانه على حالته
فى بدئه وعوده على حد واحد فى سرعة حركة دورانه وبطئها وهذا ظاهر انشاء الله تعالى
وسرعة حركته فى استدارة اقباله وادباره يكون على حسب كبارة كونه اى على حسب رتبة
كونه اى وجوده ووقته من دهر او زمان ومن كونه فى اول الدهر او الزمان او فى وسطها
او فى آخرهما فان كان كونه اى وجوده اول فائض عن فعل الله سبحانه مثل وجود نبينا
فان استدارته على قطب علته اسرع من جميع مخلوقات الله سبحانه بعد المشية ومن دونه الارض
الجزء ومن دونهما العقل الكلى العقل ومن دونه الروح الكلية ومن دونها النفس الكلية
ومن دونها الطبيعة الكلية ومن دونها الجوهر الهباء ومن دونه المثال ومن دونه الجسم
المطلق ومن دونه فلك الاطلس ومن دونه فلك الكواكب ومن دونه فلك الشمس ومن دونه
زحل ثم القمر ومن دونه المشترى ثم عطارد ومن دونه المريخ ثم الزهرة ثم النار والهواء

والماء والتراب فكلما قرب من المبدء كان الطف واسرع وكلما بعد كان ابطأ فكل شئ
محل شكرة مجوفة يدور على نقطة هى علته لا الى جهة فليتمل منها ما لم يصل اليه مما له
مما وصل اليه بعد ان تجاوزه الى مبدئه وهذه الحركات والتطورات تنقلات انها
ليسير الشئ الى منتهاه وهى تعد وقته اى تحصى المدد والاوقات التى ينتهى منها الى ما ينتهى فى
والى غايات المتحركات اذا تناهت حركاتها الا انها مده واوقات يتطور فيها المتحرك كما يقال
ان الانسان يتطور فى بطن امه فى ستة اطوار مدته عشرون يوما فتطور النطفة فى
الرحم عشرين يوما فتكون علقة وتطور العلقة عشرين يوما فتكون مضغة وتطور
المضغة عشرين يوما فتكون عظاما فتطور العظام عشرين يوما فتكسى لحما فتطور
العظام المكسوة لحما كما فى تقدير الخلقة عشرين يوما بتتميم آلات الروح ومجارى النفس
وحواملها فتنفخ فيه الروح فصار مدة ذلك اربعة اشهر وتلك الحركات للنفس النباتية
تنقلات تعد مدة تمامها وتحصيها بتنقلها من طور الى طور حتى تنتهى الاربعة الاشهر ثم
ان الشئ لا يسرع فى حركاته وتنقلاته لذاته ازيد من نسبة كونه اى وجوده من مقتضى
رتبته من المبدء الفياض ومن وقته اى وقت المتحرك اذ هذه الحركة انما هى مقتضى
ذاته فلا تزيد عليها نعم يمكن ان يسرع فى حركاته بمعاون خارج كما قيل فى تحليل الخمر اذا
اراد صاحبها ان يقلبها خلا لانها تتخلل فى مدة معينة لا تزيد لكن لو وضع فيها حصاة
السلق اسرع انقلابها خلا حتى قيل انها تنقلب خلا فى اربع ساعات وهذه الاسراع
ليس لذاتها وانما هو من عصارة السلق وهو النبات المعروف فانه معاون لضعفها
الناقص ان كل شئ هو يمكن ان يكون كذا فان كان ذلك الامكان له لذاته كان مما يمكن
له لذاته مقتضيا لكون ذاته اذا كان تاما بالنسبة الى ذاته ما لم يحصل له مانع لوى
من مقتضى ذاته وان كان ما يمكن لذاته ناقصا عن اظهار مقتضاه لم يلبس تلك الامكان
حلة الكون فان حصل له معاون يتم ذلك الناقص لبس حلة الكون بسبب تتميم المعاون
له ولذا **قلت** فان حصل له شئ اسرع به فليعلم انه ليس لذاته من حيث هى فلا يحدث لها تغير
وانما بعاون ذاته بما يمكن لها اذ ما يمكن للشئ على قسمين قسم يمكن لذاته بذاته وقسم
يمكن لها بخارج عنها وهو المعاون **اقول** يعنى ان حصل للشئ شئ اسرع به اسراعا زايدا على

مقتضى ذاته فليس ذلك الشيء اسرع به قاسرا له فهو له دافعا للاصل لاختياره الذي هو مقتضى
ما تركب منه ذاته فلو نفع التركيب المستلزم انقلاع ذاته من الوجود اذ لو فرض انه قاسر
لكان احدث اقتضاء لم يكن في ذات المجبور فان كان ذلك الاقتضاء قائما بالجابر لم يصح اسناد
شيء من اثاره الى المجبور ولو فرض اسنادها اليه لم يصح الاستناد الا ان يكون مقتضيا لها
حتى يكون هو غير ما هو عليه في ذاته واذا كان غير ما هو عليه في ذاته مقتضيا لذلك كان
هذا شيئا آخر يقتضي هذا الاثر لذاته فلا يكون القاسر قاسرا بل يكون اما معينا او صارفا
للمانع او لمنعه فلا يحدث للشيء بسبب المعاون او صارف المانع او منعه تغير وانقلاب لانه
فلا يمكن الشيء ان يكون منه ما لا يمكن في ذلك الآن تنقلب حقيقته عما هي عليه كما اشار
اليه عز وجل لا يزال بنيانهم الذي بنوا ريبة في قلوبهم الا ان تقطع قلوبهم والحاصل
ما اشرنا اليه **قلت** ولو حصل بالخارج عكس مقتضى ذاته فهو معاون ايضا القاسر ما دام المقتضاها
فعل والا فهو قاسر ح لا يكون الشيء ذلك الشيء بل هو غيره وهذا يسمى قاسرا باعتبار
قلب الذات الموجودة والاوفق بالحقيقة ان الشيء لا ينقلب لما لا يمكن في ذاته في جميع الوجود
بل ليس ذلك شيئا فلا متعلق به قدرة لان القدرة لا تتعلق الا بالشيء **اقول** يعني ولو حصل
بالخارج عكس ظاهر مقتضى ذاته فهو اي المتمم لذلك الامكان الناقص معاون يعين الشيء
بتتميم مقتضاه الناقص عن التاثير بدون المعاون فهذا المتمم معاون للشيء الفاعل ما دام المقتضي
تلك الذات فعل اي تاثير بدون المعين وبالمعين والمتمم يتم ما كان ممكنا في ذاته وظهر
اقتضاؤه وقد تقدم بيان هذا لكنه اذا انقلبت ذاته لم يكن هو اياه بل يكون هو غيره هذا
جار على ظاهر اللفظ والاوفق بالحقيقة ان الشيء لا ينقلب لما لا يمكن في ذاته فان الواجب
عز وجل لا يمكن ان يكون ممكنا ولا ممتنعا والممكن لا يمكن ان يكون واجبا ولا ممتنعا
والممتنع لا يمكن ان يكون واجبا ولا ممكنا وكل هذا الكلام لا شك فيه وان كان في نفس
وفي الخارج غير معقول اذ الممتنع على رايهم ليس شيئا الا في الذهن والا في نفس الامر ولا
في الخارج وانما هو لفظ ومنع بازاء حادث وكذلك هذا الفرض في حق الواجب لانه فرض
ان الشيء لا يكون كذا انما يصح بين شيئين يحدثهما القادر في محل وجلاله يجعلهن
سواء كان المحل نفسا او خارجا والتجوي الممتنع والواجب شيء ولا الممكن مع الواجب

اذ لا يجتمع الممكن الا مع الممكن ولا اجتماع حتى ينسب الى الواجب عز وجل انما هو الرجل
لا اله الا هو سبحانه عما يشركون والممتنع ليس شيئا الا الممكن فالصحيح في التعبير لرفع غبار
ان يقال لا يمكن ان يكون الواجب ممكنا وفي الصورة اين يراد من الواجب على انه لا يمكن ان يعقل
ما ينفي امكانه **قلت** والشيء الممكن له خمسة مقامات الاول في الامكان ولا يكون
ابدا وهو في المشية ممكن الكون والثاني في الامكان وسيكون وفي المشية يمكن
الا يكون والثالث انه كان ولا يزال ابدا وفي المشية يمكن محوه فيما بعد اثباته
محوه وهكذا والرابع انه كان وسوف يعدم اي يرجع الى ما قبل كونه وفي المشية يمكن
الا يعدم وان يعدم ويعاد وهكذا والخامس انه قد كان كونه ولا يكون عينه وكانت
عينه ولا يكون قدره وكان قدره ولا يكون قضاؤه وكان قضاؤه ولم يتم امضاؤه وظهر
امضاؤه ويعدم منه ما كان الى غير ذلك وكل ذلك وما اشبهه مما يمكن في ذاته **اقول**
هذا الكلام لبيان ما يمكن للشيء فانه قد يكون تاما يقتضي في نفسه ما يترتب عليه
من غير ان يضاف اليه شيء وقد يكون ناقصا يعجز بنفسه عن اقتضاء ما يترتب عليه الا
اذا اضيف اليه ما يتم نقصه وفاعل ذلك يسمى معينا ومتمما والممكن في مراتب الامكان
على خمسة اقسام الاول في الامكان اي هو في نفسه ممكن والحكمة لا تقتضي وجوده في جميع
الاحوال وذلك كشقاوة الانبياء عم وسائر السعداء وسعادة الشياطين وسائر الاشقياء
فانه ممكن في نفسه وفي مشية الله ممكن ان يكون كما قال تعالى ولئن شئنا لنذهبن بالذي
اوحينا اليك فهو عز وجل قادر على ذلك ولكنه لا يفعله ابدا الثاني في الامكان يعني انه
في نفسه ممكن وسيكون فيما بعد اذا تمت شرائط وجوده وفي المشية يمكن ان لا يكون
قبل ان يكون وبعد ان يكون يمكن ان يعدم وذلك كسائر الحادثات الثالث انه كان
ولا يزال ابدا كعقل الكل وفي المشية يمكن محوه بعد كونه اذا شاء الله ويمكن ان يثبته
بعد محوه ومحوه بعد اثباته وهلم جرا الرابع انه قد كان وسوف يعدم بان يخلع حلة
الكون ويرجع الى ما قبله في الامكان الراجح اي الى ما قبل كونه وفي المشية يمكن ان لا يعدم
ويمكن ان يعدم ويمكن ان يعاد والاعادة وهكذا والخامس ما يجري عليه الحكم قوله تعالى يمحو الله
ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب فهو ان الممكن ربما قد كان كونه اي وجوده يعني مادة

مادته النوعية النوعية ولانكون غيره اي صورة مادته النوعية بان تتعلق
به المشية فيحدث كونه ثم يجي قبل ان تتعلق الارادة بعينه وربما تعلقت الارادة بعينه
اي بصورة مادته النوعية اعني الصورة النوعية فكانت عليه يعني الصورة التي عينه
ثم يجي قبل ان يجري عليه القدر وربما جرى عليه القدر فيحدث به الهندسة
والحدود الظاهرة كالطول والعرض والعمق والاستدارة والتثليث او التربيع
وغيرها والباطنة كالبقاء والفناء والرتبة من المبدء الفياض والجهة والكم والكيف
وما اشبه ذلك ثم يجي قبل ان تقضي وربما تعلق به القضاء فتمت بنيته وكمل تركيبه
ثم يجي قبل امضائه واظهاره مشروحا مبين العلل معروف الاسباب واضح الدلالة بروح عليه
وربما جرى عليه الامضاء كذلك فيظهر امضائه بعد ما كان مستورا وربما عدم ما كان
ظاهرا اعلم تفككه وعدم فنائه الى غير ذلك من الفروض الممكنة للشيء وما اشبهها مما يمكن
لذاته من تام او ناقص فان كل ذلك اذ ظهر منه شيء لسبب تتميم معاني لا نقال انه مقصور مجبور
وان الفاعل به ذلك الجرم على الحقيقة كما تمثيل ذلك قلت واما ما لا يمكن في ذاته بان يكون
مستحيلا اي لا شيء بكل اعتبار او يكون واجبا لذاته اي هو الشيء لا سواه فليستحيل
عليه فرض الامكان فلا يمكن فرض وجوده ولا تصوره لان التصور والفرض
من الامكان بل لا يفرض ولا يتصور الا ما هو موجود في الامكان قبل ذلك وسيأتي
بيان ذلك اقول ان ما لا يمكن في ذاته بان كان مستحيلا فهو في نفس الامر وفي الخارج و
في الذهن لا شيء بكل اعتبار فلا يتحقق له شيئية اصلا لا في الخارج ولا في الذهن ولا في
الذهن ولا في نفس الامر ولا في الوهم ولا يدخل في مطلق مفهوم ولا مصداق بكل معنى من مسلم
الوجود الحقة والباطلة كالسفسطة اذ كل ما ينطبق عليه شيء بكل فرض فهو ممكن اما الممتنع
فلانه لفظ ممكن قد يفهم من دلالة مادته وهيئته شيء يحمل الى غير ذلك لان المتولد
من الممكن او يا لممكن ممكن واما الواجب لذاته عز وجل وتقدس عما سواه فلانه هو الشيء
لا سواه وجميع ما يدخل في مطلق الاحتمال والفرض والامكان والتجويز والتصور
وغير ذلك فانه سواه وكل ما سواه خلقه تعالى الحدث بعضه لبعض ولا يجري عليه
ما هو اجراه ولا يلحق به ما هو ابداه فلا يمكن تصور الممتنع ولا فرضه اذ ليس شيئا

ولا تصور الواجب والعرض ضده لما اشرنا من ان التصور والفرض والاحتمال وما اشبهها
انما يعقل في الممكن قلت ففي الحقيقة لا يتحقق القاسر الا بقلب الشيء الى غير ما يقتضيه
من ذات او صفة وهو ما يمكن له فهو مطاوع فلا قلب فلا امتناع في الامكان فلا
قسر ولا امكان في الواجب ولا في المستحيل فالشيء الذي هو الشيء لا سواه لا امكان فيه
ولا رجحان لا يمنع النقيض بل هو وجوب بحت والمستحيل الذي هو لا شيء بكل اعتبار
لا امكان فيه فافهم هذه العبارات المذكورة المكررة المرددة للتفهيم اقول يعني ان القاسر
بالمعنى المذكور في الحقيقة غير متحقق لانه لا يتحقق الا اذا كان بقلب الشيء الى غيرها
مطلقا لا بالفعل ولا بالقوة من ذات او صفة فلو قلبه الى غير ما يقتضيه فان قبل الطلب
فهو ما يمكن له وفي قلبه اي ما يمكن له فهو مطاوع واذا كان مطاوع فلا قلب فلا قسر
وان يقبل القلب لم يكن قسر فلا قسر ولا امكان في الواجب ولا في المستحيل فالشيء الذي هو الشيء
لا سواه هو الواجب عز وجل هو خالق الامكان والرجحان فلا يجري عليه الامكان
ولا الرجحان الذي لا يمنع النقيض واما الرجحان الذي يمنع النقيض فهو الوجوب البحت
والمستحيل الذي هو لا شيء بكل اعتبار اي سواء اعتبرت شيئيته خارجية او واقعية
او ذهنية ام امكانية ام وهمية ام غير ذلك مما يعتبره معتبر لا امكان فيه فلا يعتبر
بحال قلت الفائدة الثامنة كل شيء لا يدرك ما وراء مبدئه لان الادراك ان كان بالفؤاد
فهو اعلى مراتب الذات واول جزئها واعلاها واشرفها وليس له وراء ذلك ذكر في حال
فلا يجد نفسه هناك ولا يجد غيره اذ اول وجدانه ذلك الادراك وان كان بالعقل
والنفس والحس المشترك والحواس الظاهرة ففي جميع ادراكاتها ومدركاتها دون ذلك فلا
يدرك الشيء ما وراء كونه فاذا تصور شيئا بغير الفؤاد ادرك ما وليه اي ان وراءه
شيء يدركه فاذا ادرك ذلك العالي ادرك وراءه شيئا وهكذا لا يقف على حد الا به
وراءه شيئا اقول في هذه الفائدة ابتدأناها بالاشارة الى ان الادراك بالفؤاد الذي
هو اصل المراتب الثلاث فهل ذلك له فلا يدرك ما يكون اعلى منه اذ لا يميل الشيء الى اعلى
مما له او منه وانما قلت اذ لا يميل آه لان قولي فهل ذلك ابد به ميل الذات الى جهة ما
من مبدئها وهذا الجعل ليس ميلا فعليا لان الاول من القابلية التي هي جزء للماهية والميل

الفعلي تأثير الذات بفعلها بما دونها والميل الفعلي لا يساوي الذات بل ينحط عنها والميل
الذاتي يساويها ولذا قال ع من عرف نفسه فقد عرف ربه ومعنى معرفته نفسه انه
يدرك نفسه بها لا بشيء غيرها وذلك هو الفعل الذاتي فيكون الشيء بهذا الادراك
مدركا لنفسه لكنه لا يدرك به ما فوقها والا لكان الشيء اعلى من نفسه ولكان
موجودا في ادراكه قبل ان يكون موجودا هذا خلف فكل شيء انما يدرك ما دون مبدئه لان
الادراك اركان بالفؤاد الذي هو اعلى مراتب الشيء اي الذات ادراك نفسه ولم يدرك
ما فوق نفسه اذ ليس فوق نفسه شيء منه ليميل الى ما منه فلو نظر ما وراءه اي فوقه
لم يجد نفسه فلا نظر له هناك ولا يجد غيره ممن يكون اعلى منه وانما يجد من هو اعلى
منه في الرتبة التي كان فيها شيئا الآن اول وجوده اول وجدانه وفوقها ليس الا
لا هو ذا وذلك لان الفؤاد عبارة عن الوجود الاولي الذي هو مادته النوعية التي
لو خلا منها حصر للشيء ويضاف اليها صورته المشخصة له التي بها هو هو فالحصة
فؤاده وهو نور الله في قوله ع اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وهو حقيقة
من فعل الله وهو وجوده وهو مادته وهو كونه في الصورة المشخصة له هي حقيقة
من نفسه لانها قابليته ولو كان الادراك بما دون الفؤاد كالعقل والنفس والخيال
والحس المشترك والحواس الظاهرة في جميع ادراكاتها ومدركاتها دون الفؤاد ودون ادراكه
فتدرك انفسها وما دونها تدرك ما دونه تلك اي ما فوقها الآن الشيء لا يدرك ما فوق كونه
اي وجوده فاذا تصور شيئا بالجملة اي بغير الفؤاد لو ادرك بالفؤاد ما فوق ما ادركه بالجملة
منها بمعنى انه يدرك شيئا فوقه كما لو ادرك بعقله شيئا ادرك بفؤاده اما ان فوق العقل
شيئا وادرك ايضا بفؤاده انما ادركه بعقله فوقه شيء وادرك انما ادركه هذا على شيئا
وهكذا حتى يدرك فؤاده فينقطع السير حتى انه لو كان الادراك بما هو دون ووجد مدركات
بعضها فوق بعض بلا نهاية ولا غاية حتى يكون الادراك بالفؤاد لعلى مراتبه الذي هو وجوده
فليستدير فلينقطع السير قلت وهذه حروف نفسه ومراتبها وتلك الحروف والمراتب لانفسها
نفسه اي لا تقف على حال لا تستوفيه الا قبل له فهي لا تقف نفسها في تلك المراتب اقول وهذه
المراتب التي تقع منها وعليها ادراكات مشاعره حروف نفسه اذا كانت نفسه كلمة تكلمة

يعني

يعني ان نفسه مجموع تلك الاطوار وكلما وصلت الى رتبة كانت اعلى نفسه وكانت الاولى
التي كانت اعلاها متأخرة عن علوها مثل الجدار المبني اولا فان اعلاه ارفع ما فيه فاذا بنيت
عليه كان الاعلى اولا اوسط الجدار كان الذي اعلاه وهكذا في هذه الاطوار اجزاء ثم
درجها واعلم ان الانسان نزل من كل مكان عال في الامكان وهو الآن عايد اليه فهو
يرتقي بلا نهاية في سيره الى مبدئه الحادث الممكن الذي كان في رتبة ذات الحق عز وجل من
الوجود علما محضا لا ذكر له لا باسم ولا برسم ولكنه مع هذا كله لا يقف في صعوده
الى مبدئه على حال لا مبدأ فيه لانه محدث لا من شيء قبل كونه الله عز وجل والحد عنه بفعله لم
يكن له قبل ان يخلقه الله بفعله ذكر ولا وجود الا في رتبة امكانه الذي امكنه بمشيئة
الامكانية واما قبل الامكان فلا ذكر له لا في وجود ولا في علم ولا في حال من الاحوال فلما
اخترعه لا من شيء كان مبدأ امكانه من مشية الامكانية ومبدأ كونه من مشية الكونية
بعد المبدأ الامكاني والمبدأ الكوني مع انه مسبوق بالمبدأ الامكاني المسبوق بفعل
لا نهاية له سبحان من لا حدث ما لا نهاية له وقول لا نهاية له اعني به انه كذلك في الامكان
ولا فهو متناه الى فعل الله والفعل محدث احدثه الله بنفسه فهو متناه فان فعل الله
سبحانه قال ع يا من هو قبل يا من هو بعد كل شيء والانسان ساير صاعد الى مبدئه الكوني
وهو لا ينتهي في الاكوان ولا يصل الى مبدئه ابدا والاشارة الى بيان ذلك للمؤمنين الممتحنين
فلو يهم ان الانسان خلقه الله والمخلوق محتاج في كونه وفي بقائه الى المدد ولا غنى له
في حال من الاحوال بل يحتاج في بقائه الى المدد وهو شيء مما هو حادث ممكن ولا يمده
مما ليس له ولا مما هو فوق مبدأ كونه وهويته التي اليها معاده وليس لهذا الامداد غاية
ولا نهاية والا لفني واضمحل وقد دلت الادلة القطعية الضرورية من النقلية والعقلية
بانه باق ابد الابدين ولا يعرض له فناء ابدا ولا بقاء له الا بذلك المدد والمدد حادث
ولا يجوز ان يكون مما هو فوق مبدأ كونه وهويته التي لم يكن له ذكر قبلها ولا
مما ليس له فقد ثبت عند من ثبت على الايمان الموصوف بالامتحان ان الانسان عائد
الى مبدئه ولا يتجاوزه ولا يقف في سيره ولا يفنى ولا يستغني عن المدد في بقائه وانه مع
ذلك كله حادث بفعل الله سبحانه وانه قبل ان يخلقه الله لم يكن لمبدئه الذي لم يصل

اليه ولم يقف فيه ولا يتجاوز ولا له قبل ان يجعله ممكنا في الامكان ذكرا لا في المكان ولا
في الكون ولا في العلم اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا فلا يتوهم من كلامي انني
قائل بقدم شيء مما سوى الله او يلزم من كلامي شيء من ذلك حيث انني قلت ان سير الانسان
لا ينتهي الى حد فان صاحب الشريعة صلى الله عليه وآله اخبر ان اهل الجنة خالدون فيها
ابدا بلا نهاية وان اهل النار خالدون فيها ابدا بلا نهاية وان الموت يؤتى به في صورة
كبش املح ويذبح بين الجنة والنار وينادي مناد بامر الله عز وجل يا اهل الجنة خلود
ولا موت ويا اهل النار خلود ولا موت على انني بينت لك ان الله سبحانه خلقهم لا ليفناهم
بعد ان لم يكن وما ذلك على الله بعزيز ولما قول من انكر الحدوث الذاتي وحصره في الزماني
نحو من قال الله سبحانه في خلقه ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون مع ان الحكماء
من المتقدمين والمتأخرين اتفقوا على قاعدتين بل لا يختلف فيهما اثنان من العقلاء
وهما ان كل ما له اول فله آخر وان ما سبقه العدم لحقه العدم وهذا مما لا اشكال فيه عند
من عرف ما اشرت اليه والا فالاشكال لازم لانك اذا قلت ان الحادث له اول في الحدوث
لزم ان يكون من في الجنة ومن في النار غير باقين لانهم قد سبقهم العدم فيلحقهم العدم
وان قلت ان الانسان ليس له اول في الحدوث لزم القول بالقدم والتقصي من الاشكال
وكل اشكال قد ذكرته لك يتفهم كلامي واما قول من قال بان الانسان سبقه العدم في الحدوث
والامكان ولا يلحقه العدم فانحصار على نمط عجيب يحمله كثير مما يقال انه لبيب وهو انا
لو لم نقل بهذا لزمنا اما قدم ما سوى الله عز وجل او فناء الجنة والنار وكلاهما باطل
وهذا ليس بدليل وليس له الى الحق سبيل بل ينبغي ان يقول بما هو الحق على نمط لا يلزمك
شيء من ذلك ولا ابطال ما اتفقوا عليه العقلاء من القاعدتين وها انا ذا بينت
لك السبيل واقمت لك عليه الدليل وحسبنا الله ونعم الوكيل وانما اطلنا الكلام
هنا ليقول من اراد الحق بالدليل ومن اراد الباطل او الجهل بالوهم والتخييل فافهم
هذا كله مما اشرت اليه هو معنى قولي لا انتهاء لها في نفسها اي لا يستطيع ان يحصيها لانها
لا تقف في سيرها على حد لا تتوهم ان ليس وراء ذلك شيء بحيث ينقطع السير ولهذا ترى انها
لا تقف بنفسها في تلك المراتب لانها ما دامت سائرة في الحركة لنفسها **قلت** فاذا نظرت ذاتها

نظرها بذاتها اي نظرت بفؤادها انقطع وجودها وفناها نظرت بفؤادها انقطع وجودها
وفناها كونها اذ ذلك لانها نظرت من مثل سم الابرة فاستدلت على نفسها قال الشاعر
طاشت النقطة في الدائرة ولم تزل في ذاتها حائرة وقال من عرف نفسه فقد عرف
ربه وقال عليه السلام لكميل محو الموهوم وصحو المعلوم **اقول** ان النفس لاجل ما قلنا لا تزال تطلب
ادراك ما غاب عنها ولا تزال كلما وصلت الى مطلوبها طلبت ما فوقه وهكذا حتى تنظر بفؤادها
فاذا نظرت بفؤادها وجدت شيئا بلا اشارة ولا كيف فهناك انقطع وجودها وفناها
كونها اي وجودها لانها نظرت الى ما فوقها فيكون نظرها من مثل سم الخياط لعظم ما
فوقها وصغرها بالنسبة اليه ولاجتماع نظرها ولكنها لا تدرك ما فوقها وانما تدرك تمام ما يليها
منه لانها اثره فتجد ما تطلب مما فوقها اثرها فتستدل على نفسها طلبا للدليل على ما فوقها
وفي الدليل على ما فوقها فتغيب عن نفسها في نفسها فلا تجدها حيث تعرفها قال الشاعر
وهو استشهاد على ما ذكر ومثال له قال طاشت النقطة في الدائرة ولم تزل في ذاتها
حائرة محجوبة الادراك عنها بها منها لها جارحة ناظرة سمت على الاسماء حتى لقد فوتت
الدنيا مع الآخرة فالنقطة علتها وهي قطب وجودها ومعنى طاشت انبسطت وغيب
الدائرة بلا كيف ولا اشارة والدائرة نفسها ونظرها بفؤادها المستدير على نفسه لحقت
استدارته على علته والنقطة ايضا نظره الى علتها فانه نقطة تدور على قطبها فحدثت
منه دائرة محيطة على القطب الذي هو العلة فقد طاشت النقطة اعني نظر الفؤاد في الدائرة
الحادثة من تلك النقل لانبساط النظر وشيوعه في هذه الدائرة التي هي استدارته على نفسه
ثم تزل النقطة اعني نظر الفؤاد حائرة في ذاتها كناية عن استدارتها على نفسها محجوبة
الادراك يعني النقطة اي النظر محجوبة الادراك عن نفسها لها يعني ان نظر الفؤاد وهو النفس
حجبها وجودها عن ادراك ذاتها فاذا محيت من الوجدان وجودها وجدت نفسها وادركتها
فاذا محيت نفسها حصلت لها منها عين ناظرة تبصر بها ذاتها وفي الحديث ان نبيا من انبياء الله
ناجى ربه فقال يا رب كيف الوصول اليك فاوحى الله اليه ان الق نفسك وتعال الي
فالناظر اذا ترك نفسه وجدها وذلك تأويل قوله تعالى قال القها يا موسى فالقيها فاذا
هي حية تسعى سمت على الاسماء يعني ان الفؤاد الذي هو النفس التي من عرفها فقد عرف ربه

وهو حقيقة الأدنان من ربه اذ لجردت في الوجدان عن جميع السبحات حتى عن الاشارة والكيف
سمنا اى ارتفعت عن رتبة جميع الاسماء لتفريها حين التجرد عن للتنزل حتى كانت آية
للفرد والقدس والالوهية والرحمانية والربوبية في الدنيا والآخرة وذلك لانها
اذا كشف عنها جميع السبحات حتى عن الاشارة ظهرت بآية الأحدية ثم عرفها فقد عرف
ربه والمراد من تجريدها في الوجدان عما سواها محو كل ما لم يكن آية انها بالنسبة
اليها موهوم فاذا محوت الموهوم محا المعلوم لان الموهوم حجاب التوهمين عن المعلوم
المحجب بغير حجاب محجوب لان الحجاب لا يمنعه للذوات الا ليتحقق به في انفسها وتحققها
في نفسها مانع عن لحاظ كونها اثر فعل الله ونورا من فعل الله فكانت تلك الموهومات
اعنى السبحات الموسومات بالحجاب مثبتة للانية الموهومة وصاحبة للحقيقة
المعلومة اعنى كونها نورا لله واثر فعله فافهم **قلت** وكلما وصل العبد الى مقام ظهر
له الجبار فيه حصل له المحو والصحو هنالك عرف ربه لانه عرف نفسه بالمحو والصحو فاذا
استقام فيه كما قال سبحانه ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا حتى ظهر له الاثر
ظهر له الجبار في مقام اعلى من الاول فيعرف فيه ربه بحكم المحو والصحو بطور اعلى
ويتبين له ان المقام الاول مقام خلق قد تعرف له فيه به ثم تعرف له في الاعلى فان
تلج بين يدى المليح من خلفك **اقول** فاذا كان نظره من الباب الذي امر الله ان يؤتى
منه البيوت اى بيوت توحيده وعبادته كان دائم الترقي الى الله سبحانه فاذا
وصل الى مقام قد ظهر له الجبار فيه بصفة تعرف له وانما خص الجبار هنا اما لحال
العظمة واما لكونه جابر المنكسر الجهل بمعرفته فاذا وصل الى ذلك حصل له محو
المقام الاول وانحطاطه عن بساطة وجلالة ما فوقه وهو الذي وصل اليه وصحا له
هذا المقام العالي بقدس اعلى وجلالة الشرف بما دونه فحصل له معرفة الاولى
لان المقام الاول موهوم بالنسبة الى الثاني والثاني معلوم بالنسبة الى الاول
فاذا استقام في المقام الثاني الاعلى بان تحقق في نفسه باثار هذا المقام كما قال
عز من قائل ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا اى القيام بما يترتب على قولهم ربنا الله
فانه يترتب عليه ان يمتثلوا الامر ويجتنبوا النهي ليثبت المعبر عنه بالاستقامة

فان اليقين المؤمن والمنافق والكافر يرى في عمله فاذا استقام كذلك ظهر له الجبار
في مقام اعلى مما قبله وهكذا فيعرف ربه بحكم المحو لكل مقام تجاوزه والصحو في كل مقام
خلق قد تعرف له فيه به ثم تعرف له في الاعلى فيظهر له ايضا ان الاعلى ليس هو غاية السير
الى الله بل لانه سبحانه يسرعه ليوصله الى ما يريد كما قال عم تلج بين يدي المليح
من خلفك والدلج السير في آخر الليل ومطلق السير في الليل لانه في مقام العابدين
قلت فاذا عرف ربه في المقام الاعلى بظهوره له فيه به ونظر الى الاسفل الذي ظهر
له انه مقام خلق وجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب وهكذا ابدا الى غير
بلا نهاية قال تعالى في حديث القدسي حديث الاسرار كلما رفعت لهم علما وضعت لهم حلما
وليس لمحبتي غاية ولا نهاية **اقول** يعني اذا عرف ربه في المقام الاعلى وتجاوز من الاسفل
بان صعد عنه وهو الذي يتبين له بعد ان تجاوزه انه مقام خلق تجلى له فيه الجبار
عز وجل فلما تجلى له في الاعلى ونظر الى الاسفل حال تجليه له في الاعلى وجد الله
عنده اى عند الاسفل اذ لا يخلو منه مكان ولا وقت ولا تحويه مكان ولا وقت
اذ كل شيء هو ظهورها فيه لله لا اله الا هو فوفاه حسابه اى انه تعالى يوفي عبده
العارف به حساب كل مقام وصل اليه وكل مقام تجاوز عنه صاعدا الى ما فوقه
او نازلا عنه الى ما تحته والله سريع الحساب لا يخاف الفوت وكيف يخاف الفوت
من كل شيء بفعله ومعنى سريع الحساب انه لزوم المقتضيات ما تقتضيه اذا كان الاقتضاء
صدق وان كان غير صدق فبنسبة ما فيه من الصدق فقد يتخلف الجزاء لنقص
المقتضى وقد يكون قليلا وقد يكون لمانع اقوى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون
قلت وهذه المشار اليها هي المقامات التي لا تعطيل لها في كل مكان قال الحجة عم
في الاشارة الى ذلك في دعاء رجب ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك
بها من عرفك لا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقك فتقها ورتقها بيدك
بدؤها منك وعودها اليك الدعاء وقال الصادق عم لنا مع الله حالات نحن فيها
هو هو نحن وهو هو ونحن نحن وهذا طريق الى الله سبحانه لا نهاية له ولا غاية
اقول المقامات مظاهره التي تجلى لها العباد وعبادة في كل مكان لكل شيء فتحمل الجهل

المقامات في كل مكان لكل شيء من خلقه على حسب تحمله وسعتهم وتلك المقامات اسماء
الفاعل عز وجل لان المقام تقوم وتركب من مادة فعل الفاعل وصورته فمادته حقيقته
وصورته اثره ومجموعهما اسم فاعل ذلك الاثر بفعله مثاله قائم بالنسبة الى زيد فانه
مركب من حركة احداث القيام ونفس القيام الذي هو الحدث والاثر فتركب منها اسم فاعل
القيام اعني زيد لحال احداثه القيام لا مطلقا فقائم وقاعد واكل وشارب ونائم وما اشبه
ذلك هي مقامات زيد وعلاماته على نحو ما ذكرنا والقيام والقعود والاكل والشرب
والنوم معاني زيد اي معاني افعاله بمعنى اثار لانها محال الافعال ومثال ذلك الحديدة
المحماة بالنار فانها مقامات النار وعلاماتها التي لا فرق بينها وبينها في الاحراق الا ان الحديدة
انما تحرق بفعل النار القائم بها فالحديدة المحماة اذا احرقت لم تحرق وانما احرقت على حد
قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فالرمي بمنزلة الحديدة وفعل الله الظاهر
كفعل النار الظاهر بالحديدة والحديدة ح ركن المحرق كما ان القيام ركن القائم وكما ان
محال ام ركن المقامات والعلامات والتوحيد والايات فلا يظهر المقامات والعلامات والتوحيد
والايات الا بهم وفيهم كما لا تظهر حرارة النار الا بالحديدة وكما يجوز ان تظهر النار
حرارتها في غير الحديدة كالحجر والارض واذا ظهرت في شيء كان محرقا كذلك يجوز ان يظهر
فعل الله في غيرهم ع لو شاء الله تعالى ويصل ذلك الغير بفعل الله كفعلهم كما قال الله
ولو شئنا لنذهبن بالذي اوحينا اليك وقال تعالى لجعلنا منكم ملائكة في الارض
يخلفون وهو سبحانه وتعالى لا يفعل ذلك ابدا فلا يذهب بما اوحى الى نبيه ص ابدا
وان كان بالنسبة الى المشية ممكنا وهو تعالى قادر عليه ولا يظهر فعله في شيء غيرهم ع
الا بواسطتهم فانه تعالى اظهر جميع افعاله فيهم ع ويظهر بعض وجوه بعض افعاله
فيمن شاء من خلقه بوساطتهم هكذا جرت عادته في خلقه وهكذا ابلت قدرته
وهكذا ابلت قدرته وهكذا مضت كلمته وهكذا سبقت عنايته وهو العليم الخبير
ومعنى يعرفك بها من عرفك انها في التدليل عليه وهي معنى ما وصف به نفسه لنا ومعنى
لا فرق بينك وبينها ان من عرفها فقد عرف ربه وانه تعالى انما يفعل بها فعله
لكل شيء هو فعله بها وهو معنى قولهم ع من عرفنا فقد عرف الله ومن جهلنا فقد جهل الله

ومن اطاعنا فقد اطاع الله ومن عصانا فقد عصى قال الله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع
ومعنى الا انهم عبادك وخلقك انهم مع ظاهر التساوي والاتحاد ليس لهم في شيء من ذلك
امر الا ما اظهر من فعله فيهم فهو بهم يفعل لانهم محال فعله ومشيته وارادته وهم بفعله يفعلون
كما قال تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون اذ لا فعل لهم لذواتهم ولا فعل الا بفعله
وامره ومعنى فتقها ورتقها بيدك اي انه اذا شاء فتقهم فيعملون بما اوحى اليهم ويعملون
بما امرهم واذا شاء رتقهم فلا يعملون شيئا ولا يعملون امرا وهو معنى قوله ع نبسط
فنعلم ونقبض عنا فلا نعلم ومعنى قوله ع بدؤها منك وعودها اليك ان ابتداءهم من فعله
يعني اثر فعله كما يحب ويرضى مما يحب ويرضى وعودها الى ما بدئت منه اي يعودون
بما بدؤا منه وهم قد خلقهم بمحبته ورضاه لمحبته ورضاه وقول الصادق ع لنا
مع الله حالات الخ يعني به ان لهم حالة مع الخالق وحالة مع الخلق فحالتهم مع الخالق كونهم
محال المشية وفعله فهم كالحديدة المحمية وهو في هذه الحالة هو وهم هم
وحالتهم مع الخلق انهم عباد مكرمون لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون
الليل والنهار لا يفترون فالله سبحانه ذاكرهم في الثانية وهم ذاكرون بربي الثانية
ومعنى ان هذا الطريق الى الله سبحانه لا غاية ولا نهاية انهم سائرون في عمق الامكان بعلمهم
ولغيرهم والله سبحانه ليس امامهم فهو قائدهم بعنايته وسائقهم بهدايته تلجلج بين يدي
الملجلج من خلقك وهذا السير لا اول في الامكان ولا اخر له قال ثم اعلم ان كل مقام ظهر الله
فيه لعبده فهو مظهره وصفته وهي حروف ذات العبد لا حقيقة له غير ذلك لانه
سبحانه ظهر لك بك وبك احتجب عنك ولا سبيل لك الى معرفته الا بما تعرف لك به ولم يعرف
لك الا بك وبك قال علي ع في نهج البلاغة لا يحيط به الاوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع
منها والبها حاكمها اقول كل مقام اعني رتبة من مراتب ظهوره ظهر الله فيه اي في ذلك المقام
لعبده فهو اي ذلك المقام مظهره اي محل ظهور الله فيه وصفته اي صفة فعل الله وهي
اعني تلك المقامات حروف ذات العبد اي اجزاء ذاته وسميت اجزاء الذات حروفا باعتبار دلالة
الكلمة على الذات فان الكلمة مؤلفة من هذه المراتب من الوجود مجموعها حقيقة العبد لا حقيقة
له غير ذلك لما قدمنا انه تعالى عرف لعبده ولم يعرف له الا بذاته وهو معنى قول علي

يتعرف لك التعريف وبك احتجب عنك لانك اذا التفت الى انيتك وجدتك نفسك مستقلة
فلا تجد نفسك دليلا على وجوده الا اذا نفيت وجودك من وجدانك فرايت نفسك اثر الفعل
ونور امر صنعه فانا نحو اى حين لم تجد نفسك تكون دليلا عليه اذ الاثر يدل على المؤثر
والنور يدل على المنير وحيث كان تعالى لا تدركه الابصار ولا تحيط به البصائر والخواطر والافكار
لان الادوات انما تحد انفسها وتشير الالات الى نظائرها كان عز وجل لا يعرف الا بما تعرف
به ووصف نفسه به ولا سبيل الى معرفته الا من هذا الطريق وهو ما وصف به نفسه والى
ما ذكرنا اشار سيد الوصيين عم كما رواه في نهج البلاغة لا تحيط به الاوهام بل تجلى
لها بها وبها امتنع والىها حاكمها هـ ومعنى تجلى لها بها ما قلنا سابقا انه لا يتجلى لها بذاته
اذ لا تختلف عليه امور حالاته بل هو على حال لا يحول عنها في جميع الاحوال وانما تجلى
بافعاله وباثارها الا فعاله والاثار وهو معنى تجلى لها بها فكنت انت نفس جلية لك
ومعنى وبها امتنع اى احتجب منها كما قلنا لها اذا التفت الى نفسها لم تجد نفسها اثرا ولا نورا
وانما تراها قائمة مستقلة فلا تدرك الا نفسها فاذا كشفت ظاهرها ونظرت الى حقيقتها
وجدت حقيقتها نفسا هو اينا وخطابا باستفاهيا فاحتجب عنها بها حيث نظرت الى نفسها
وتجلى لها بها حيث وجدت نفسها نفسا هو اينا وخطابا باستفاهيا فعرفته بصفة التى
تعرف لها بها وهى حقيقتها منه لمعنى كونها اثرا ونورا وخطابا ومعنى اليها حاكمها انه عز وجل
يشهدها على انفسها هل هى الا اثره ونوره فتشهد له ان لا اله الا هو ولا ترى فيها
نورا الا نوره ولا تسمع فيها صوتا الا صوته ولا تعرف شيئا الا اثره يعنى لا ترى الا نور
فعله وصنعه ولا تسمع الا صوت قوله وصرير قلم ايجاده ولا تعرف الا اثره لانحصارها
سوى الله في اثر فعله سبحانه **قلت** ثم اعلم ان للتجلى نقطة يدور عليها التجلى فهو كرة مجوفة
لفعل التجلى وحقيقة التجلى ايها الانسان لو عرفت نفسك تعرف ربك ظاهرك للفناء وباطنك
انا **اقول** ان للتجلى اعنى العلة نقطة واقعة ساكنة اى قائمة بنفسها يدور عليها التجلى
فهو كرة مجوفة لفعل التجلى يعنى ان الفعل الذى هو الاثر وهو المفعول كرة مجوفة لان علتها
في باطنها فلذا كانت مجوفة لفعل التجلى وفعل مضاف الى التجلى وهو مفعوله والمعنى ان التجلى
الذى هو الفاعل الذى هو في الحقيقة باطن كل شئ وخارج عن كل شئ وجعل التجلى الذى

هو مفعوله يدور على فعله اى فعل التجلى للتجلى فيكون الفعل هو باطن المفعول والمفعول
يدور عليه فالفعل نقطة ساكنة والمفعول نقطة دائرة عليها الى كل جهة فلذا كانت
كرة ولم تكن دائرة وهذا يعنى ما في الاصل باطنك انا اى فعلى وظاهرك للفناء يعنى يعدم فاذا
عدم واراد اعادته اعاده كما بدأه اى من الفعل كما احدثه من قبل قال تعالى كما بدأكم تعودون
قلت فجميع الخلق استدارة على فعل الله سبحانه واحدية كرية فكل الخلق كرة واحدة مجوفة
تدور على نقطة هى فعله تعالى واصول الخلق كرات مجوفة كلها وكذلك كل اصل كرة تامة
تدور على نقطة هو وجه ذلك الاصل من المشية لا انه يدور على محور لان الاستدارة على محور
تحدث من اجزاء الكرة دوائر لا كرات فتكون الاستدارات الى جهة فلا تكون العلة
محيطة بالمعلول ولا تساوى الاجزاء المتساوية في الرتبة الى منتصف المحور الذى هو النقطة
اليها لان ما كان من الاجزاء في جهتى القطبين للمحور لا تدور على النقطة ويعد الكرة
من العلة لبين محورا مستطيلا لا بل نقطة **اقول** يعنى ان لجميع الخلق استدارة واحدة كرية
على فعل الله سبحانه لتساويها في الافتقار اليه والتساوى نسبته اليها ولقوله تعالى ما خلقكم
ولا بعثكم الا كنفس واحدة وقوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر ولما ورد في كيفية الحساب
يوم القيمة ان الله تعالى يخاطبهم بلسان واحد ويقع على كل شخص بلغته ومثله ما قال تعالى
كل امة تدعى الى كتابها اليوم تجزون ما كنتم تعملون هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق فان
كل واحد ينظر في كتابه ويقرء ولكن الله كتابه اى كتاب الله الناطق فيكون بلسان واحد
ولفظ واحد يطابق كل كتاب من كتبهم لاتحاد الفعل وصدورها منها والاصل في ذلك ان الفعل
اى الايجاد البسيط على اول الخلق وآخره وظاهره وباطنه وجوهره وعرضه وعينه
ومعناه وموصوفه وصفته فتختلف الاشياء لاختلاف قوابلها وتتقدم وتتأخر
باختلاف اوقاتها وتكبر وتصغر باختلاف كمها فالفعل متساو بالنسبة الى كل فرد فرد
وجزء جزء والاختلاف في نفس المتعلقات فالفعل واحد والمصنوع باعتبار الجملة واحد
فهو لا اعتبار الجملة واحد وهو لا اعتبار لمعنى مطلق افتقارها اليه لجميع دورة واحدة
عليه ثم اصول الخلق كالعقل الكلى والنفس وغيرهما من الافلاك الغيبية المجردة وكافلاك
الشهادة كفلك زحل وكفلك المشترى والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر وكالعناصر

كلها كرات كل واحد كرة مجوفة تدور على اصلها ووجهها من النسبة ولكل واحد منهما استدارة
يختص بها او استدارة تشارك فيها غيره وكل جزئي من كل واحد جزء فله استدارة
على الخاص به واستدارة تشارك فيها غيره مثله في كلية واستدارة تشارك بها كليه
او كله واستدارة تشارك جزئية او جزئه وهكذا لكل كلي او كل وكل جزئي او جزء ولا يدور
شيء من هذه المذكورات في دورانه على علته على محور لانه يدور عليها الا الاجهة ولو استدار
على محور حاصل من اجزائه دوائر الحركات كما هو شان الاستدارة الحجرية لا يكون لعلة
محيطة بالمعلول ولتعدد العلل بعدد اجزاء المعلول فيختص كل معلول من اجزاء الشيء
بعلته من غير مشاركة الاخر له فيلزم استقلال كل جزء وانفراده عن الاخر وتكون
الاجزاء المتساوية في الرتبة غير متساوية لان منتصف المحور الذي هو النقطة العلية
لان ما كان من الاجزاء في جهتي القطبين للمحور لا تدور على النقطة التي في منتصف
المحور ولهذا كانت دوائر صغار ولو كانت تدور على النقطة التي هي في منتصف
المحور لكانت عظاما ولما تحقق محور قط ولزم ان تكون استدارتها على النقطة الا الى
جهة كما هو مقتضى الحاجة المطلقة فيكون كرة ووجه الكرة لا يصلح ان يكون محورا
مستطيلا لانه اذا كان مستطيلا لانه اذا كان مستطيلا اختلفت جهات اشياء الشيء
الواحد فيكون كل جزء له قطب غير قطب الاخر وتتعدد المعلولات **قلت** والاصل الثاني
يدور على الاول لانه الثاني نقطة ويدور على نقطة الاول فله استدارتان ذاتية
تدور على نقطة الاصل الاول وعرضية تدور على الاول اذا كان متوجها عليه والا
فعلى جهة لوازمه من وضع واضافة وغيرهما وهما استدارة واحدة بلحاظ وحدة الدائرة
ولهذا كان ابطأ من الاصل الاول كاستدارة الكوكب على قطب تدويره واستدارته
على قطب الخارج المركز فان استدارته في التدوير على نفسه فهي عرضية بالنسبة الى تحققه
واصالته واستدارته على قطب الخارج المركز ذاتية لانها جهة الى اصل تحققه لان نفسه
اصل لاستدارته على تدويره فانه تحتها متفرعة عليها **اقول** يعني ان الاصل الثاني كالعقل
الكلي يدور على الاول اعني به الحقيقة المحمدية للعقل نقطة اي علة يدور عليها بالعرض لان
استدارته على العقل ذاتية لقيامه اي لقيام العقل به قيام صدور واستدارته

على الحقيقة عرضية لانها وان تقوم بها تقوما ركنيا وتحققيا الا انها عرضية لانها اثر
للفعل وتأكيد له فهو اشد منها فتكون نسبة افتقار العقل الى الفعل اسبق من افتقاره
الى الحقيقة فاذا نسبا كان ما الى الفعل ذاتيا وما الى الحقيقة المحمدية عرضيا لان الحقيقة المحمدية
علة مادية للعقل الكلي والفعل علة فاعلية **قلت** واما كانت استدارة الثاني بطيئة
لحصول الكثرة فيها وكلما كثرت الوسائط كثرت الاستدارات وكان ابطأ وتترتب
العرضيات في القوة والضعف فما قرب من الدائر كان اضعف والذاتية ابدا واحدة **اقول**
يعني كلما كان ابطأ كان اسرع في حركته القابلية الانفعالية وكلما كان اكثر تركيبا
او اجتماعا وتأليفا كان ابطأ وانما كانت استدارة الاصل الثاني بطيئة لاجل حصول
الكثرة فيها التي تحصل بها الاستدارات الكثيرة وكثرة الاستدارات لكثرة الوسائط لان
المتأخر له على المتقدم دورات لكل واحد استدارة وكلها عرضيات اضافية الى ان ينتهي
الى الاستدارة على علة العلل وقطب الاقطاب فتكون استدارته عليها ذاتية وكلما قرب
منها كانت عرضيتها اقوى مما بعده وكلما قرب من الدائر كانت اضعف لما قلنا من انها
في الاعلى استدارة على العلة وفي الاسفل استدارة على المعلول وان المعلول علة للمتحصر
فان ما فوقه علة له وللمتحد فالاستدارة عليها اقوى فهي عرضيات متفاوتة في الشدة
والضعف بنسبة القرب من العلة والبعد منها والذاتية باعتبار ملاحظتها والعرضية
باعتبار ما فوقها لم يكن بربا بل الا انه على جهة المجاز فافهم **قلت** وهكذا الحكم كل اصل وفرع
ذلك الاصل هذا الحكم كل فرع كرة واحدة له دورات دورة على اصله وعلى كل ما سبقه له دورة
وعلى القطب الاول كذلك وقس عليه كل شيء بنسبة حال ذاته وعوارضها فكل عالم كرة وكل
نوع كرة وكل صنف كرة وكل شخص كرة وكل جزء كرة **اقول** يعني ان كل اصل من الاصول
الكلية الاضافية والجزئية الاضافية نسبتها في الاستدارات على عللها واصولها كنسبة
الكليات والجزئيات حيثما امثلنا به وهو معنى قولنا وقس عليه كل شيء بنسبة حال
ذاته وعوارضها والفرع يدور على اصله وفرعه يدور عليه كما ان الاصل يدور
على اصله اذ النسبة واحدة فكل عالم كرة واحدة وكل نوع منه اي من ذلك العالم كرة
واحدة وكل صنف من ذلك النوع كرة واحدة وكل شخص من اشخاص تلك الاصناف كرة واحدة

وكل جزء من اجزاء تلك الاشخاص كرة واحدة وهكذا حكم دورة كل جزء منفردا ومنضما
الى غيره وفى الدورة حكم ما تقدم من الاسراع والابطاء والذاتية والعرضية قال وهكذا
احكامها فى الاوضاع والتضائف والنسب كلها فى التساوى والتعارف والتناكر لا
الها فى التناكر تدور على التعاكس هكذا د د وفى التعارف على جهة التوحيد هكذا د د
وفى التساوى على جهة المماثلة هكذا د د واما فى التغاير فى الذات وحدها فهكذا د د
وفى الصفات وحدها هكذا د د وبينهما معا هو التناكر كما مر د د قال ثم الارواح جميعها
في التعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اقول والاحكام الاصول والفروع الكليات
والجزئيات فى الاسراع والابطاء فى الاستدارات العرضية والذاتية بالنسبة الى احكامها
فى الاوضاع والتضائف والنسب اما الاوضاع فجميع وضع اعنى التحيز او ترتيب بعض الاجزاء الى
بعضها او الى البعض الخارج واما التضائف فكالامور المتساوقة فى الوجود او الظهور
كالابوة والبنوة وكزوجية الاربعة وكما يلج الليل فى النهار والنهار فى الليل
وكوجود الرطوبة من نكاح الحرارة للبرودة ووجود اليبوسة من نكاح البرودة للحرارة
وكحرارة الزنجفر من الكبريت والزيبق وكسواد المداد من الزاج والعفص وما اشبه ذلك
فان لكل واحد من الاثنين استدارة على الاخر اما فعلية واما فعلية وانفعالية او فاعلية
ومفعولية او ظهورية وركنية او فاعلية باعتبار ومفعولية او استدارة تتميم
وتكميل او استدارة توليد وما اشبه ذلك واما النسب كالتقييد بالحيثيات والاعتبارات
فان لكل منها استدارة حيثية او اعتبارية والنسب كلها تنحصر فى نسبة التساوى
اى التماثل وهو لا يقتضى تساوى الاستدارتين فى الاسراع والابطاء وان تساويا
فى العرضية والذاتية وفى نسبة التعارف وهو لا يقتضى التساوى فى الاسراع والابطاء
واما فى عدد العرضية وفى النسبة التناكر وهو ايضا كالتعارف فى عدم اقتضاء التساوى
فى الاسراع والابطاء والعدد العرضية الا ان الاكثر فى التعارف والتناكر التساوى
بين المتعارفين والمتناكرين من جهة التناكر التعارف والتناكر واذا وقع بينهما التعارف
او التناكر فى غير جهتيهما فذلك من جهة الماهية الطاغية الا انها اعنى نوات الاستدارات
من الكليات والجزئيات الاصول والفروع فى صورة التناكر تختلف استدارتها اختلافا

كليا تدور على التعاكس يعنى احدهما بخالف باستدارته استدارة الاخر وصورة استدارتهما
هكذا د د فاذا ابتداء احدهما فى الاستدارة من الطرف الاعلى مثلا الى الجهة اليمين ابتداء
الاخر فى الاستدارة من الطرف الاسفل الى الجهة الشمال وهذا اذا كان احدهما
من اصحاب اليمين والاخر من اصحاب الشمال واما اذا كانا معا من اصحاب اليمين اذا ابتدا
احدهما فى الاستدارة عن الطرف الاعلى الى جهة اليمين ابتداء الاخر من الطرف الاعلى
الى جهة الشمال وان كانا من اصحاب الشمال معا اذا ابتداء احدهما من الطرف الاسفل الى
جهة اليمين ابتداء الاخر من الطرف الاسفل الى جهة الشمال ولا يدور اصحاب اليمين
من الطرف الاسفل الا حال معصية بما فيه من اللطخ ولا يدور اصحاب الشمال من الطرف
الاعلى الا حال طاعته بما فيه من اللطخ وفى صورة التعارف على عكس ما ذكرنا فى التناكر
لتوافقهما فى ذاتيتهما وصفاتيتهما بعكس التناكر وصورة استدارتهما هكذا د د فاذا
ابتداء احدهما فى الاستدارة من الطرف الاعلى الى جهة اليمين ابتدا الاخر من الطرف
الاسفل الى جهة اليمين ولا يلزم تناف اذا ابتدا كل منهما من اليمين حيث انهما
مع التعارف متقابلان فاذا كان فى التقابل يمين كل منهما الى جهة يسار الاخر
يكون استدارة احدهما الى جهة انتهاء استدارة الاخر فيوهم ذلك انه تناكر مع انه
من التوافق لجريان الاستدارتين معا على جهة اليمين فلا تناف بينهما وكذلك لو كان
المتعارفان من اصحاب الشمال فانه اذا ابتدء احدهما فى الاستدارة من الطرف
الاسفل الى جهة الشمال ابتداء الاخر من الطرف الاسفل الى جهة الشمال ولا تناف
بينهما كما قلنا فى اصحاب اليمين وفى صورة التساوى فى اصحاب اليمين واصحاب الشمال
على جهة المماثلة وان اختلفت رتبتهما اذ قد يختلفان فى الرتبة فى الاسراع والابطاء
فى عدد العرضيات وصورة استدارتهما هكذا د د ويكونان من اصحاب اليمين ويبتدءان
ان بالاعلى على اليمين ومن اصحاب الشمال ويبتدءان من الاسفل على الشمال وقد
يختلفان ببعض دواعى اللطخ وقد يختلفان فى الابتداء وفى التوحيد وفى الاسراع
والابطاء واما التغاير فى الذات وحدها هو التناكر فى الذوات والتعارف فى الصفات
الا انه يوجد من التناكر والتعارف ولذا عبرت عنه بالتغاير وسميت صورة استدا

استدارتهما هكذا [diagram] فكانت صورة استدارة الصفات كصورة استدارة الذوات
اما في الذوات كالتعارف ليتقابلان بالوجود ولا كالتناكر فيتقابلان بظهورهما ولا
كالتساوي فتقابل وجوههما لجهة واحدة بل على حالة مغايرة للتناكر [diagram] وهذا النوع
وهذا النوع قد لا يلتقيان في جهة الذوات وان كان قليلا لاجل ملايمة الصفات
وقد يلتقيان في الصفات قليلا لاجل تنافي الذوات وقد يتعارفان وقد يتناكران وهذا
كله موجب الاختلاف في الاسراع والابطاء وفي عدد العرضيات ومثل هذا في جميع ما نسب
اليه حكم التغاير في الصفات وحدها وصورتها هكذا [diagram] وان اختلف التغايران شدة
وضعفا فان التغاير في الذات اقوى واشد من التغاير في الصفات والتغاير في الذوات والصفات
هو التناكر كما ان التساوي في الذوات والصفات هو التعارف وقولهم الارواح جنود مجندة
فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف يعني ان الارواح عساكر جمعتها اللطائف
الالهية بدواعي طبايعها فما تعارف منها بان كان في عالم الاظلة وفي الورق الاخضر
وعلم الانظل المتعارف وورقته مقابلا بوجهه لظل من يتعارف معه وورقته
ائتلف في هذه الدنيا الاثر وورقة كل واحد منهما في غصن واحد متقابلان بوجهيهما وكذلك
المتناكران واما المتساويان فقد يكونان في غصن وقد يكونان في غصنين واما
المتغايران في الذوات خاصة فكل واحد في غصن وظله قد يكون مع ظل مغايره في
غصن وقد يكون في غصنين واما المتغايران في الصفات فهما في غصن واحد غالبا وقد يكونان
في غصنين وصفاتهما في غصنين فافهم **قلت** ومعنى تعارف ينظر كل واحد منهما في وجه
صاحبه ومعنى تناكر ظهره الى ظهر صاحبه والمساواة من التعارف في التبعية والمغايرة
احوال وانظر الى تمثيل الاشكال ولكل رأيت منهم مقاما شرحه في الكتاب مما يطول
اقول معنى تعارف ينظر احدهما في وجه صاحبه سواء كانا في غصن واحد ام في غصنين
كما ذكرنا قبل ومعنى تناكر ظهره الى ظهر صاحبه كما مثلنا به قبل في الاشكال وفي البيان
واما المساواة فمن التعارف في التبعية يعني انها نوع من التعارف الصفاتي واما المغايرة
فهي احوال متعددة كما اشرنا الى نوع ذلك والا فافراد المتغايرين كثيرة جدا وكذا التناكر منها
في بعض الاحوال والمساواة قد تكون بمحض الصفات فتكون المغايرة من جهة الذات وقد تكون

المساوات بالعكس فتكون المغايرة في غير جهتها اذ لا تجتمع مع المساواة في جهة واحدة
ولذا اذا تدبرت وضع هذه الاشكال التي تصور لدورات الكرات ظهر لك الحال ولكل رأيت
منهم مقاما هذا البيت من قصيدة عبد الله بن القاسم السهروردي في وصف احوال السائرين
واحوال الواصلين وصفات مطلوبهم وهذا الذي ذكرته لك من الاستدارات هو باطن ما ذكره
في قصيدته **قلت** ثم اعلم ان الكرة ان كانت استدارتها عبارة عن استدارة قوس من محيطها
فهي تدور على محور وتحدث من الاجزاء التي تحركها الكرات والمراد بالاستدارة الصدورية
عن العلة البسيطة التي هي فعل الله سبحانه ومشيته بل الاستدارة الصدورية ان يدور
كل جزء من الكرة على قطبها فتكون استدارة الكرة على قطبها ليست لخصوص جهة لان ذلك
من خواص الاجسام في حركاتها الجسمانية **اقول اعلم** ان الكرة التي ذكرناها ليست عبارة
عما يحدث عن استدارة قوس من محيطها لان الكرة التي تحدث عن استدارة القوس
لم تتساو اجزاء سطحها الى المركز وقطبها بل كل جزء تحدث عنه دائرة قطبها نقطة من المحور
تسامتها غير قطب الدائرة الاخرى فتختلف لذلك تلك فمنها عظام ومنها صغار ومنها
بين ذلك واذا اعتبرت استدارة تلك الكرة واستدارة كل واحد من اجزائها على فعل الله
سبحانه كانت استدارة الفعال وتساوي فيها جميع الممكنات مع اختلاف حقايقها
وقوابلها ودرجاتها واوقاتها وامكنتها وكيفياتها لانها استدارة صدورية فتكون فيها
على السواء من غير ان يكون بعض منها الى جهة بل كل شيء منها يدور على تلك العلة لا الى جهة
لانها ليست في جهة اذ الجهات كلها صادرة عنها فلا تحوزها فتكون تلك العلة البسيطة
التي هي فعل الله سبحانه ومشيته ليست في جهة فالمستدير عليها المستدير لا الى جهة لان
الاستدارة الى جهة من خواص الاجسام في حركاتها الجسمانية فان قلت انك اطلقت القول
في جميع الاشياء بانها تدور على فعل الله تعالى لا الى جهة ومنها الاجسام فلم قلت ان الاستدارة
الى جهة من خواص الاجسام في حركاتها الجسمانية قلت ان الاجسام تدور الى جهة لو كانت
تدور على ذي جهة واما اذا كانت تدور على ما ليس في جهة وجب ان تكون استدارتها لا الى جهة
والا لكانت تدور على غيره الا ان الجسم لا يدور على ما ليس في جهة حال جموده فانه من هذه
الحيثية يلتفت على ما في جهة واما دورانه على ما ليس في جهة كالعلة الصدورية فانما

فهي من حيث دورانها واتحادها لجزائه المتباينة وهذا معنى ما قلت واما الحركات الوجودية
الصدورية فليست جسمانية وان كانت من الاجسام فهي دورات دهرية وسرمدية
والكم لحظ جهة العلة بجميع جهات المعلول ولهذا قلنا كل جزء كرة فانهم منك الا الله وعلم
ان هذا الطور من الاستدارة لا تدركه النفس والعقل وانما يدركه الفؤاد لانه جهة
الصدور وهو ربط الدهر بالسرمد والسلام **اقول** ان الحركات الوجودية كما اشرنا اليه
ليست جسمانية من حيث هي جسمانية وان كانت من الاجسام لانها حركات صدورية
والحركات الصدورية من قبل فعل الله سبحانه سرمدية ومن قبل القابل تكون في القبل
دهرية وفيما فوقه من الممكنات برزخية يعني ان حيثها في السرمد وقرارها في الدهر والمحل
كون حركة الفعل سرمدية لحالة العلة بجميع جهات المعلول ولو كانت جسمانية لم
تحط بها وانا قلنا ان كل جزء كرة الحل عموم الاحاطة ومن ثم لم تدركه النفس ولم يدركه العقل
هذا النوع من الحركة وانما يعرفه الفؤاد لانه اي الفؤاد جهة الصدور يعني جهة الى الله
وبه ربط الدهر بالسرمد من جهة ان الفعل وان تعلق بالمعقول الذي هو المقيد ومحله
لا يخرج عن السرمد وان كان محله ومتعلقه في الدهر بل وفي الزمان اذ لا يفارقان المعلول
الا بالتعلق الذي هو من نوع المفعول **قلت الفائدة العاشرة** اعلم ان الله سبحانه خلق
الاشياء بفعله وابدعها من غير سبق فكر او روية وكل شيء فالله خالقه سواء كان في الوجود
الخارجي ام الذهني وما في الذهني لم يوجد على احتذاء سبق ذهني فالوجود الذهني في الاصل
وجود خارجي وانما قسم الوجود الى الذهني والخارجي للفرق بين الوجود الظلي الانتزاعي
والاصلي اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاح والا فهو في الحقيقة قسم من الوجود خلقه الله
لحاجة الخلق اليه في التفاهم والتعارف ليحصل لهم ادراك ما غاب عن حواسهم الظاهرة وذلك
مما يتوقف عليه تكليفهم ونظام امورهم ومعاشهم **اقول** هذا الكلام فيه تعريض بالرد على
من زعم ان الوجود الذهني ليس وجودا وانما حقيقتها يدركه الذهن انما هو الحقائق لانه يسند
قبل ايجادها والتي بموجود وعلى من زعم ان النفس هي التي تحدثه لا انه صنع الله
وعلى من زعم ان الوجود الذهني وجود اصلي ليس بانتزاعي ظلي وانما يوجد الشيء بحقيقته
في الذهن لا بظله ومثاله وعلى من زعم ان الوجود الذهني اصل للوجود الخارجي ظل للوجود

الذهني فقلنا ان الله سبحانه خلق جميع الاشياء ذهنيها وخارجيها بفعله وابدعها من غير
سبق فكر ولا روية ليقال ان ما في الذهن ليس الوجود الخارجي بل هو من ذهني قبله والدليل
على انه مخلوق لله تعالى قوله عز وجل واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور
الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وانما قال تعالى الا يعلم من خلق لان ما توسوس به النفوس
هو الذي في معرض العلم بحيث اخفوه ولم يجهروا به فقال انه يعلم لانه خلقكم انتم وما
في نفوسكم فكيف لا يعلم من خلق ولو اريد به خصوص العلم بهم لا مع ما في نفوسهم كما هو
ظاهر من خلق لما دل على اطلاعه على ما اسروا به الذي اراد بيان الاطلاع عليه ولا يرد علينا
انهم اسروا ما هو قبيح ممنوع منه فلا يكون الله خالقا له لكم ان اهل القول الاول
انكروا الوجود الذهني وزعموا ان ما تراه بخيالك ليس موجودا في الذهن وانما هو موجود
في الخارج ويعنون الاعيان الثابتة وقالوا كما انك ترى زيدا بعينك وليس في
عينك وانما هو خارج عنها فليس للذهن وجود ينسب اليه الا انا اثبتنا ما فيه ولم
يثبت فيه شيء وغلطوا بل نريد بالوجود الذهني ما كان الذهن علة لظهورها وجودها
الكوني وهي الاظلة المنتزعة من الاشياء الخارجية وذلك لانه تعالى حين خلق الاشياء
اقام كل شيء في مكانه المناسب له فالاشراقات النورانية لا تظهر الا في الاجسام الكثيفة
لوضعها فيها والصور لا تظهر الا في الاشياء الصقيلة كالمرآة والماء لوضعها فيها والصور
المثالية المعنوية اي الخيالية لا تظهر الا في الاذهان فاقامها فيها والاجسام لا قرار
لها الا على الارض المتماسكة فاقامها فيها فلهذا قلنا بالوجود الذهني لان الاظلة
الخيالية المنتزعة تكون في الذهن وان ذا الظل موجود في الخارج وظله الخيالي الا
منتزع في الذهن فينقسم الموجود الى ما يكون في الخارج والى ما يكون في الذهن وكلاهما
موجود لكن احدهما في الخارج وهو الموجود الخارجي والاخر في الذهن وهو الموجود الذهني
ودليل هذا ما قلنا مرارا انك لا تقدر ان تتصور بذهنك شيئا ما رأيته قبل ذلك
حتى تلتفت بذهنك فتقابل ذلك الشيء بمرآة خيالك في المحل الذي رأيته فيه وبالهيئة
التي رأيته عليها في الوقت الذي رأيته فيه فتجد مثاله وهيئته في غيب ذلك المكان
وغيب ذلك الوقت فتنقش في ذهنك تلك الصورة ولا تقدر على التصور بدون هذا فافهم

واهل القول الثالث يزعمون ان للنفس قوة على احداث ما شاءت من غير سبق مثال ينقوش
ثريان البارى وجبل من زيبق ولا اصل لهما وليس الا انها تخترع بنفسها وغلطوا فانها
لو كانت كذلك لكانت تحدث ذلك من غير ان تتوجه الى الجهة ذلك فتنتزع من موهومها
صورته سواء كان شيئا في الخارج ام لا بل في الحقيقة لا بد وان يكون شيئا في الخارج
كما دلت عليه الادلة مثل قول ابي الحسن الرضا ع قال قلت لم خلق الله عز وجل الخلق على انواع
شتى ولم يخلقه نوعا واحدا فقال لئلا يقع في الاوهام على الله عاجز ولا تقع صورة في وهم
احد الا وقد خلقه الله عز وجل عليها خلقا لئلا يقول قائل هل يقدر الله عز وجل على ان يخلق
صورة كذا وكذا لانه لا يقول من ذلك شيئا الا وهو موجود في خلقه تبارك وتعالى فيعلم
بالنظر الى انواع خلقه انه على كل شيء قدير رواه في اول كتاب العلل في باب علة الخلق
فتكون الصورة الذهنية منتزعة من الوجودية الخارجية انما تختلف الصور للشيء
الواحد بالنسبة الى المتصورين لاختلاف اذهانهم كما تختلف الصور لشيء واحد في المرايا
المتعددة المختلفة وهؤلاء طائفتان منهم من يزعم انه وجود ذهني ليس بانتزاعي وانما
وانما يصدق عليه الوجود لانه شيء ومنهم من يزعم انه انتزاعي من موهوم وكلا الزعمين
باطل واهل القول الثالث يزعمون ان الوجود الذهني للوجود الخارجي والخارجي ظله وتنزله
وهم جل الصوفية ومن هنا يقول احدهم ما تحركت نملة في المشرق او في المغرب الا بعدي
ومنهم من يزعم انه متحد مع الخارجي لا يفرق بينهما الا بان الذهني مجرد عن اللوازم الخارجية
كالنار مثلا فان الموجود منها في الخارج هو الموجود في الذهن بعينه الا انه مجرد عن لوازم
الخارجية كالاحراق فانه من لوازم الخارج وقد قال الشيخ جواد الكاظمي في شرح الزبدة
في مبحث العلم وليعلم ان الحق بعد القول بالوجود الذهني وان العلم من مقولة الكيف ان الاشياء
بانفسها موجودة في الذهن كما هو مذهب المحققين لا باشباحها وامثالها كما هو مذهب
شرذمة قليلة لا يعبأ بهم انتهى وهذا كله غلط لان قول الصوفية لو صح لكان لو مات
الصوفي بطل نظام العالم كما انه اذا انحرف المقابل للمرآة بطلت الصورة التي في المرآة وهذا
ظاهر الفساد وقول الآخرين ايضا باطل لانه لو كان صورتان نقشا من قالب واحد وحكيت
عندك واحدة منهما فانك اذا نظرت فيهما لا تحضر الاخرى في ذهنك ولا عندك وان حضر

اصل

اصل القالب فلو كانت النار التي في الذهن هي النار الخارجية لا ظلالها لكنت اذا تصورت
ما في ذهنك لا يلتفت ذهنك الى النار الخارجية اصلا كما انك اذا تصورت احدى صورتين
كلاهما من قالب واحد لا يلتفت قلبك الى الاخرى وان التفت الى قالبهما والواقع خلاف
ذلك بل لا يمكنك ان تتصور ما في ذهنك الا اذا التفت الى الخارجي وليس لا الآن ما في ذهنك
منتزع من الخارجي وليس في ذهنك شيء فاذا التفت بمرآته الى الخارجي انطبعت فيه
صورته المنفعلة المنتزعة وهو الحق اعني كون الوجود الذهني ثابتا وانه ظلي منتزع من
الخارجي نعم هنا تفصيل وهو ان ذا الذهن ان كان علة الوجود بان كان هو امر الله الذي
به قام كل شيء وان فعولات الاشياء كلها اعني موادها من اشعة وجوده كان ما في
ذهنه من صور الاشياء عللا واسبابا للاشياء الخارجية بحيث لو عدمت تلك الصورة
التي هي وجوه تلك الصور التي هي وجوه تلك الاشياء وهذا مثل النبي صلى الله عليه وآله واهل بيته
الطاهرين ع كما دلت عليه اخبارهم ونطقت به كلماتهم وآثارهم من انه لولا لم يكن الحجة في الارض
لساخت واما من سواهم فكل ما فيهم من الصور التي في اذهانهم فكلها اظلة منتزعة من الاشياء
الخارجية والكلام مبني على احوال العوام واما احوالهم ع فعلى طور عزيز المخزن بصدده
وانما جرى التنبيه عليه استطرادا فاهل القول الاول ينفون الصورة عن الذهن
ويقولون تراه بذهنك ليس في ذهنك وانما هو في الخارج ثابت لا موجود ولا معدوم
واهل القول الثاني يثبتون صورا ليست ذواتا ولا اظلة منتزعة بل هي اظلة قائمة
بالذهن ولا خارج لهما واهل القول الثالث يجعلون ما في الذهن اصلا للذي في الخارج
او ان للشيء له مكانان مكان ذهني ومكان خارجي والحق ان ما في الذهن قسم من الوجود
خلقه الله في الذهن لافتقار الخلق اليه في التفاهم والتعارف يتوصلون به الى
مطالبهم ليحصل لهم ادراك ما غاب عن حواسهم الظاهرة اذ لولاه لم يدركوا الا ما تراه عينهم
وتناله اسماعهم وذلك مما يتوقف عليه تكليفهم بما فيه نجاتهم ونظام معاشهم وهذا
انشاء الله تعالى ظاهر قلت وانما قلنا انه مخلوق لله لما دل عليه الدليل القاطع بان الله
خالق كل شيء وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فان قلت
معنى ذلك ان الله تعالى جعل في النفس قدرة على اختراع ما شاءت من الصور فهي تخترع

تلك الصور مما يمكن لها فلا يكون الوجود الذهني في الحقيقة خارجيا قلت

انما جعله فيها دفعا توهما مما اجرى فيه على اختيارها البرحيث اعطاها رضي بيده عنه

بل هو في يده بعد الاعطاء كما هو قبل الاعطاء بل هو حال واحدة بلا تغير الا في العبارة

كناية عن ظهور العطية في نفسها اقول انما قلنا ان ما في الذهن مخلوق لله عز وجل

فان الدليل قد دل على جهة القطع والضرورة بان الله سبحانه خالق كل شيء قال تعالى

وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقال تعالى قل الله خالق

كل شيء وهو الواحد القهار وقال تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور

الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وهذا معلوم لانه ان كان شيئا يصدق عليه اسم الشيء

بكل اعتبار فقد دخل في عموم الايتين الاولتين ولعلهما وان لم تكن شيئا اصلا لكن

النفس مخترعة له واما الاية الثالثة فهي صريحة في خصوص الدعوى لان الاسرار بالقول

هو التصور بدليل قوله تعالى انه عليم بذات الصدور اي عليم بما اسررتم وتصورتم وعزمتم

عليه وهممتم به ولا ينافيه قوله الا يعلم من خلق بتوهم انما خلق المتصورين

لا التصور بقرينة من خلق لانه تعالى في بيان علمه بسرائرهم وتصوراتهم وما توهموا

او اضمروا وقد علل تعالى ذلك بانه خالقه فكيف لا يعلمه هذا على معنى ان من خلق مفعول

يعلم يعني الا يعلم مخلوقه واما على معنى ان من خلق فاعل يعلم كما هو المشهور في التفسير

فهو اول والظهر ولا يرد علينا لزوم الاجبار من خلقه لذلك لانه تعالى خلق اعمالهم التصورية

بافعالهم اي حكم عليهم بما فعلوا كما يجعل زيد العاصي اذا لم يطعك فقد حكمت عليه بفعله

وكذا قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم لانه تعالى الحاكم والطبع على قلوبهم بكفرهم ولا يلزم

من ذلك الاجبار ولما توهم ان الله تعالى جعل في النفس قدرة على اختراع ما شاءت من الصور

الخ فبعد ما ذكرنا من انها لو كانت مخترعة لها لما كانت تلتفت بنظرها الى الجهة امكانه للقطع

صورته منها انا نقول حين جعل لها قدرة مخترع بها اهل يخرج بذلك عما اجل العالم هو في يده

اذ لولم يخرج بذلك لم يكن شيئا فلا تفعل الا بالله فالله في الحقيقة هو الفاعل على حد قوله

وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وقوله افرايتم ما تحرثون اانتم تزرعونه ام نحن

الزارعون فافهم ان كنت تفهم وهو كناية عن ظهور العطية يعني انه انما قلنا العطى خلقه

قدرة او علما او غير ذلك ليس لان العطية انفصلت من يده تعالى ليكون العبد مستقلا بجا وعا

يترتب عليها بل انما قيل اعطي كناية عن ظهور العطية من كتم الوجود الامكاني الى علانية الوجود

الكوني والاخفى في قبضته اذ لو خلاهما من يده لم تكن شيئا قلت وتلك القوة المشار اليها معطيا

وانفعالها واضافتها وتعلقها المخترع بها انما كان شيئا في نفسه بكونه في يده فاذا قابلت

المرآة الشيء احدث الله تعالى فيها بينها الصورة وانما لها اختيار المقابلة واختراع الصورة

اللذان هما شيء يكونهما في يده فافهم والى هذا الاشارة بقوله ع كلما ميزتموه باوهامكم

في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم فافهم قوله ع مخلوق مثلكم مردود اليكم

اقول قولنا وتلك تقدم بيانه وهو ان جميع ما اعطى خلقه لم يخله من يده لانه ليس شيئا

الا بكونه في يده ولو خلاه لم يكن شيئا اصلا فلو خلاه من يده الاكوانية لم يكن مكونا ولكنه

ممكن ولو خلاه من يد الامكانية لم يكن ممكنا وهذا الوجه خفي على العقول لكنه كما اقول

فاذا قابلت المرآة الشيء هذا تفريع على ما قبله تفريعا بيانيا لا تاسيسيا يعني اذا قابلت

الشاخص احدث الله من صورة الشاخص المنفصلة الظاهرة هي مادة الصورة التي في المرآة بتوسط

معدنها المرآة لانها هي المقابلة للصورة في صورة الصورة وحدودها هي صقالة المرآة

وبياضها او سوادها واستقامتها واعوجاجها اي في المرآة لان الشيء يوجد في صلوح

وكل شيء يتوقف عليه الايجاد من فعل الله ليس للمرآة فيه شيء وانما لها اختيار المقابلة

بالله واختراع الصورة بالله اللذان هما شيء يكونهما في يده وهذا معنى قوله بالله والى هذا

المعنى اشار ع بقوله كلما ميزتموه باوهامكم اي تصورتموه او تعقلتموه في ادق معانيه بالنسبة

الى عقولكم وبالنسبة الى المميز نفسه يعني في اول مراتب تعلقه فهو مخلوق يعني خلقه الله

مثلكم اي كما انتم مخلوقون او مثلكم اي صفة لكم ومثل لكم بفتح الميم والثاء مثله اي صفتكم

وشبهكم وايتكم وبكسر الميم وسكون الثاء اي نظيركم اما في الايجاد او فيما يترتب على الايجاد

من احكام التكاليف في الدنيا والمعاد مردود اليكم اي غير مقبول منكم ان تجعلوه لله تعالى

او مردود اليكم يعني انه من اشعة وجوداتكم او ذواتكم وهذا معنى قوله فافهم قوله

مخلوق مثلكم مردود فان قلت يلزمكم ان الله خلق المعاصي والكفر وسائر القبائح قلت

نعم كذلك الله ربنا قال تعالى قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار ولكن ليس على ما

وذلك لانه سبحانه لا يخلق شيئا الا على ما هو عليه في ذاته وصفاته وافعاله والا لم يكن الخالق
كذلك بل يكون قد خلق على غير ما هو عليه فلم يكن هو اياه وانما يكون هو غيره هذا
خلف اقول لا يلزمنا من قولنا ان جميع ما وهب عباده من النعم من القوة والاستطاعة والفعل
والانفعال وغيرها وكلها في يده سبحانه ان يكون الله عز وجل فاعل المعاصي والكفر والشرور
على ما هو معروف لان الاعتقاد الحق ان العبد هو فاعل المعاصي والكفر والشرور باختيار
والله سبحانه برئ منها كما قال تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا
والله امرنا بها قل ان الله لا يأمر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون وقال تعالى فويل
للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل
لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون وغير ذلك من الايات ولما قولنا ان الله خالق
كل شئ ومن جملته المعاصي والكفر فنريد معنى اخر غير هذا لا يلزم منه هذا المعنى الباطل
واخبار الائمة عم متواترة بذلك ناطقة به مع تنزيههم جناب الحق عن الظلم وفعل
القبايح وبيان المعنى الذي نشير اليه يحتاج الى تقديم كلمات نشير فيها الى بيان ما
وردت به الاخبار بحيث لا يلزم التفويض ولا الاجبار فنقول اعلم ان الله سبحانه
لا يخلق شيئا من خلقه من ذات او صفة او فعل الا على ما هو عليه في ذاته وصفاته وافعاله
اذ لو خلق المخلوق على غير ما هو عليه كذلك لم يكن هو اياه بل كان غيره لانه انما خلق
غيره وتفصيل ذلك انه تعالى ان خلق على مقتضى استطاعة فعله تساوت القوى
لان نسبتها الى الفعلة على السواء بل لم تتعدد في انفسها بل تكون واحدة لان فعله واحد
وان خلق على مقتضى قابلية المفعول فان كان على نحو القسر والاجبار كانت كما لو خلقها
بمقتضى استطاعة فعله تعالى وان كان على جهة الاختيار صح الصنع وارتفع الاجبار
وذلك بعد ان كانوا شيئا واحدا او جودا هيولانيا حصصهم فلما جعلهم حصصا متمايزة
المواد في الجملة جعل في كل حصة من تلك المادة النوعية الاختيار والتميز ومعرفة الخير
والشر والجيد والردى وحيث كانت السعادة والشقاوة والطاعة والمعصية انما هي
في الصور عرض عليهم صور الطاعة في عليين وصور المعاصي في سجين فمن اخبرهم ان من اجاب صور
صورته بصورة اجابته والبس لباس طاعتي ومن لم يجب صورت صورته بصورة انكاره

والبسته لباس معصيتي فرضوا وقبلوا ثم دعاهم الى توحيده ونبوة نبيه صلى الله عليه وآله وولاية اوليائه
فقال الست بربكم فقالوا بلى فالمؤمن اجاب بلسانه وقلبه مصدق مسلما طائعا والكافر
قال بلى والمرائي اقتصر على هذا فلا تقصر بالاجابة لانه خالقنا ودعانا الى طاعته وان
تجاوز بنا الى طاعة غيره لم نجب لانا اولى من غيرنا ثم قال لهم ومحمد نبيكم فاجاب المؤمن بقلبه
ولسانه حاكما وازداد ايمانا بتسليمه وسكت الكافر وقال في نفسه تجاوز بنا الى غيره
لكن هذا الغير لم يصل له ولا بر علينا وانما هو راجع الى خالقنا فان اقتصر عليه اجبنا والا
انكرنا ثم قال لهم وعلي وليكم فاجاب المؤمن وازداد الايمان على ايمان وانكر الكافر وقال
لا نقبل ان يكون علينا وليا بشر مثلنا ولذا قال لهم لعلي عم في حق جميع الامم ما اختلفوا
في الله ولا في وانما اختلفوا فيك يا علي وكان فيما انزل على نبيه صلى الله عليه وآله ولا يزالون مختلفين
الا من رحم ربك ولذلك خلقهم فاذا عرفت ان الله تعالى لم يخلق الخلق الا على ما هم عليه
من قوابلهم باختيارهم ولم يكونوا في دعويهم وما يميلون اليه مجبورين عرفت معنى قولنا
معرفة ان الله خلق كل شئ حتى المعاصي ولم يكن فاعلا لها وبقي تمام المقالة وهو ما قلت
وان خلقه على ما هو عليه فانما خلقه على مقتضى سبب ايجاده وقبوله للوجود وتلك
بالاسباب الخارجة عن حقيقة ما افاضه الله بذات فعله وان كانت بعوارضه وتلك
الاسباب مقتضيات لتغير الحقايق بحكم الوضع وتلك المقتضيات من افعال الخلق ولو ظلمهم
فلو خلق على غير المقتضى لكان قد منع ما اعطى وابطل ما قدر اقول من تمام ما ذكرنا من المقدمة
وهو ان معنى قولنا انه خلقه على ما هو عليه انه خلقه على مقتضى سبب ايجاده وقبوله
للوجود وسبب ايجاده وقبوله للوجود وهو انفعاله بحسب كمه وكيفه ووقته ومكانه
وجهته ورتبته واوضاعه وكلها منسوبة اليه لانها اجزاء ماهيته وليست من فعل
الله الا وبالذات بالنسبة الى تخصصه بها ان منها ما هو مخلوق في نفسه بالذات
من حيث نوعيته بل كلها كذلك لكنها باعتبار اختصاص بعض الافراد ببعض حصصها منها
لم يكن التخصيص الا باقتضاء المفعول وكان التخصيص بالعرض لانه لاقتضائه لنفسه وهذا
معنى قولنا وتلك بالاسباب الخارجة عن حقيقة ما افاض الله بذات فعله وان كانت
بعوارضه لان الذي افاض الله بذات فعله هو الوجود خاصة يعني المادة الكلية التي

بالهيولى الأولى والمواد الجزئية ودون منها كالورق من الشجرة وشيء منها كالذر من جوهر
الهباء هذا هو القبول واما اسباب قابليته للايجاد فاشياء تقتضيها المقبول من نفسه
عند توجيه الايجاد اليه فلما توقف قبوله عليها خلقت له فهي مخلوقة بالعرض فلما
تعددت الحقائق واختلفت في اقتضاء القبول لها وتغاير حقائقها واختلافها ايضا تغايرها
فلا يجري عليها الايجاد بحكم الوضع ليكون تلك منها اسبابا ومنها موانع او شروطا وتلك
المقتضيات كلها من افعال الخالق واوضحناهم كما ذكرنا فان خلق الأشياء على غير ما تقتضيه
كان قد منع ما اعطى وابطل ما قدر فانه اعطى الحديد انه يقطع والنار تحرق والبذر
اذا وضع في الأرض ينبت والنطفة اذا القيت في الرحم يتخلق منها الجنين وهكذا فاذا
اراد الظالم يقتل المؤمن بالسيف او يحرقه بالنار ويغصب حنطة ويزرعها في ارض مغصوبة
ويسقيها بماء مغصوب والزاني وضع نطفة في رحم الزانية فان منع الحديد ان يقطع
والنار ان تحرق والحنطة ان تنبت والنطفة ان تتخلق كان قد منع ما اعطاها ويلزم
من ذلك ان الحديد لا ينفع في الجهاد والنار لا تنتفع بها العباد والحنطة لا تنبت عند مالكها
مع كمال الاستعداد والنطفة الحلال لا تتكون منها الأولاد ويفسد النظام وتبطل حكمة
الايجاد وان خلق الأشياء على ما تقتضيه طبائعها التي خلقها عليها لمصلحة العباد فقطع الحديد
رأس المؤمن والنار احرقته والحنطة تنبت عند الظالم ونطفة الزاني يتكون منها ولد
الزنى وليس الله معينا لمن عصاه فلم يقتل المؤمن وانما قتله الظالم او احرقه بالنار وليس
الغاصب لحفظ المؤمن ولم يأمر بالزنا فمعنى قولنا ان الله خلق الكفر انه تعالى اذا كفر عبده
طبع الله على قلبه بكفره كما قال تعالى وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم ومعنى
ان الله خلق المعاصي انه خلق مقتضاها ولوازمها كما مثلنا لك به والأخبار الواردة
في هذا الباب كثيرة لا تكاد تحصى كلها من هذا المعنى وهو معنى ما قلت مثل خلق الحديد
يقطع ولا يقطع الا بالله فاذا ذبح زيد عمرا فانما ذبحه بالسيف فان لم يوجد الله الذبح بمقتضى
فعل زيد والحديد لكان قد منع الحديد ما خلقه عليه فلم يكن الحديد حديدا ومنع زيدا
مقتضى فعله فلم يمكن زيدا من فعل المعصية فلم يقدر على الطاعة لانها لا تتحقق الا بالتمكن
من المعصية واذا لم يكن كذلك لم يحسن ايجاده ويبطل الايجاد من اصله والوجود الالهي حدث

عن الله بهذا النحو **اقول** مرادي من قولي ان الحديد لا يقطع الا بالله ليس كما فهمه الاشاعرة بان القاطع
هو الله لان الاسباب في الحقيقة ليست اسبابا وهو غلط لانه يلزم الجبر بل الاسباب اسباب
في الواقع والحديد بنفسه هو القاطع بلا اشتراك مع الله عز وجل في القطع وانما اريد انه
فعل اعطى الحديد القطع قائمة بامر الله قياما ركنيا وبفعل الله قياما صدوريا وهي شيء
يحفظ الله فما دام الله حافظا لوجودها بامره وفعله في شيء يفعل بها وهي من القدرة
المحفوظة بقبضة الله اذ لو خلاها من يده لم تكن شيئا اصلا فان لم يوجد الله الذبح الذي
هو اثر فعل زيد بمقتضى فعله لم يكن زيد متمكنا من فعل المعصية واذا لم يكن متمكنا من فعل
المعصية قادرا على فعلها باختياره فيتركها ويفعل الطاعة باختياره فتحقق الطاعة فاذا
اذا لم يتمكن من فعل المعصية لم يتمكن من فعل الطاعة لم يحسن تكليفه لانتفاء فائدة
التكليف واذا لم يحسن ايجاده لانتفاء فائدة الايجاد وايجاد الوجود الالهي من هذا القبيل
بالنسبة الى ما يقتضي فيه من خير او شر فانها كلها بفعل الله على نحو ما اشرنا اليه لا ان الله
فاعل الافعال العباد تعالى عن ذلك علوا كبيرا فافهم راشدا **قلت** ثم اعلم ان في قوله تعالى
وان من شيء الا عندنا خزائنه اشارة الى ان للشيء من حيث افراده بجميع خزائن مراتبه بذلك عليه
وهو ان كل شيء له خزائن فاعلاها خزائن الرحمة ثم الرياح ثم السحاب المزجي ثم السحاب المتراكم
ثم المكن وهباؤه ثم سحابه المزجي ثم المتراكم ثم الماء الذي بحبوحة كل شيء **اقول** يعني ان في
قوله تعالى وخزائن متعددة لشيء واحد هو ان الشيء الواحد له مراتب متعددة
من مراتب الوجود وتنزلاته بان يكون مذكورا في كل رتبة بما له فيها من التحقق والشيئية
من مراتب الشيئية كما اشار اليه سلمان الفارسي على ما نقله عنه الرضا ع انه دعا الجند
لضيافته فاتى له برغيفين شعير بالبيت فاخذ ابوذر يقلبهما فقال له سلمان اي شيء تقلبهما
يا اباذر انظر من اين لك والله لقد عمل فيهما الماء الذي تحت العرش حتى القاها على
العرش وعمل فيهما العرش حتى القاهما على الملائكة وعملت فيهما الرياح حتى القتهما
على السحاب وعمل فيهما السحاب حتى القاهما على الأرض وعملت فيهما الأرض والماء والنار
وكمال قال ثم قال الى ان قال فتستغفر الله هذا يا اباذر نقلت بعض معناه وكل واحدة من هذه
الخزائن لذلك الشيء يذكر فيها وجهه منها الذي خلق منه فيتخلق من الوجه الالهي ما هو بحسنه

ويخلق من هذا التحت ملاحظة وهكذا الحق نظم الشيء في مكان حدوثه ووقت وجوده
والوجود مادة كل وجه في مكانه من تلك الخزائنة لا يخرج منها نازلا او متصاعدا وما
منا الا له مقام معلوم وانما ينزل ملاحظة منه كما تتنزل النار من النار الكامنة
في الملك بالحجر فاول خزائنة ذكرتها في مراتب التكوين الاربع الاعتبارية الاولى ذكره في
تكوين الرحمة والنقطة والسر المجلل بالسر والثانية ذكره في تكوين الالف الاولى
والنفس الرحماني الاولى بفتح الفاء والثالثة ذكره في تكوين السحاب المزجي والحروف
الاوليات العاليات والرابعة ذكره في تكوين السحاب المتراكم والكلمة التامة التي
خلق تعالى بها كل شيء من الاشياء اعني المشية والخامسة بلوقها كونه في بحر الكن و
والسادسة سحاب المزجي بعد اثارته من اعلى شجر ذلك البحر برياح الاسم البديع الرحمن
والسابعة السحاب المتراكم من تلك السحاب المزجي المثار المذكور قلت ثم الاكوان الستة
التي اشار الصادق ع اليها الكون النوراني وهو الماء الذي به حيوة كل شيء ثم الكون
الجوهري وهو الحجاب الابيض وهو الركن الايمن الاعلى عن يمين العرش ثم الكون الهوائي
وهو الحجاب الاصفر وهو الركن الايمن الاسفل عن يمين العرش ثم الكون المائي في حجاب
الاخضر وهو حجاب الزمرد وهو الركن الايسر الاعلى عن يسار العرش ثم كون الاظلة وهو
الهباء الاخر وكون الذر الثاني اقول الاكوان الستة التي ذكرها الصادق ع من الخزائن
للشيء فهي مع السبع الاول ثلث عشر خزائنة والاول من الستة الاكوان المذكورة الكون
النوراني وهو حجاب السر وهو اعلى الحجب وهو معاني الله او معاني افعاله تعالى وهو حقا
وهو الماء الذي حمل العرش في قوله تعالى وكان عرشه على الماء اعني اول فائض عن فعل الله
وهو الوجود الراجح وهو الحقيقة المحمدية ص وهو الزيت في قوله تعالى يكاد زيتها يضيء
ولو لم تمسسه نار كناية عن رجحية وجوده والثاني الكون الجوهري وهو عقل الكل
المسمى بروح القدس وبالقلم والحجاب الابيض وهو الركن الايمن اي النوراني الاعلى يعني
الباطن لان كل ما بطن فهو اعلى رتبة مما ظهر وهو اول خلق من الروحانيين واول
غصن نبت من شجرة الخلد خلقه الله عن يمين العرش يعني عن يمين السلطنة والملكة
اللائقة الخالقة والثالث الكون الهوائي يعني الروح الكلية والحجاب الاصفر حجاب الذهب

واصل البراق لها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين وهو ركن العرش الايمن النوراني
الاسفل لانه ظاهر بالنسبة الى نور العقل والرابع الكون المائي وهو الحجاب الاخضر حجاب
الزمرد والزبرجد على الخلاف الرقيقين وهو ركن العرش الايسر يعني الظلماني الجسماني اي القريب
من جهة ارتباط فعله بالاجسام اليها والاعلى اي الباطن والنفس الكلية واللوح المحفوظ
والخامس الكون الناري وهو الحجاب الاحمر يعني الطبيعة الكلية وقبضة الياقوت كما في حديث الرضا
وهو الركن الايسر اي الظلماني في الجسماني كما تقدم الاسفل يعني انه ظاهر بالنسبة الى الاخضر وهو
عن يسار العرش اي ظاهره والسادس كون الاظلة سمي لانه كالظل يرى ولا يدرك باللمس وهو
جوهر الهباء الاخر يعني اخر المجردات الدهريات وهو المواد البسيطة المخصصة بالمهملات
بالحصص الشخصية وكون الذر الثاني يعني ان الكون السادس هو عالم الاظلة والذر
وهو هنا اي الذر الهباء المنبث في الهواء شبهت تلك الحصص بالهباء المنبث في الهواء لصغرها
بالنسبة الى سعة ذلك الفضاء والانهم على قدر حجمهم الظاهري كما اذا كان شخص تحت الجبل فانك
تراه لبعد المكان وصغره بالنسبة الى الجبل كالذر ولصغر من غير ان يصغر حجمه في نفسه وسمي
بالاظلة لما قلنا من انه كالظل يرى ولا يمس فكون الاظلة وكون الذر على القسم ثالث والكون
السادس الاظلة والذر وانما قلنا الذر الثاني لان الذر مثلث باعتبار تعدد رتبة او اعتبار
المعتبر ان الاول وهو المعاني في العقول والذر الثاني هو الصور الجوهرية في النفوس و
الثالث هو ما في هذه الدنيا والرابع الاخرة وبين الاول والثاني برزخ هو الارواح
والرقائق وهو عالم الورق الخضر ورق الاس وبين النفوس والاجسام عالم المثال
والاظلة الحقيقية والاشباح وهي ابدان نورانية لا ارواح لها اي الاموات بينها وبين
الدنيا والاخرة عالم البرزخ في القبور بعد الموت وقيل الذر الاول عالم النفوس والثاني
ما في هذه الدنيا وقيل الاول ما في الدنيا والثاني ما في الاخرة وقيل الذر غير متعلق وهو
مجاز على المكلفين في هذه الدار والاصح المحقق بالتحقيق الاولى بالتصديق هو الاول
قلت ثم العرش محدد الجهات ثم الكرسي ثم فلك البروج ثم فلك المنازل ثم من فلك المنازل
ثم من فلك الشمس في المريخ وفي الزهرة ثم تنزل الى الانسان صورته بتسخير شمعون وديمون
ويتولون لحبوتهم واعوانهم من الملائكة الموكلين بفلك عطارد وما تحمل من متممات حامله

ومديره وتدويره وكوكبه واشعته **اقول** اعلم ان العرش له اطلاقات في الاخبار الائمة ع فتارة
يطلق على الوجود الراجح كالمشية وكاول فائض عنها وتارة يطلق على الملائكة الاربعة
العالين التي هي الانوار الاربعة الاحمر والاصفر والاخضر والابيض التي هي اركان العرش
لان العرش ينقسم اليها وتارة على الدين كما في قوله تعالى وكان عرشه على الماء يعني انه تعالى
حمل دينه العلم فالعلم حامل له وتارة على الملك كما قال تعالى رب العرش العظيم يعني رب الملك
العظيم وتارة على العلم الباطني الذي فيه علل الاشياء وعلم الكيفوفة ومنه مظهر البداء والكرسي
مع العلم الظاهري اعني صور المعلومات وشبهها بعضهم لليم والثلثه وظللها الكونية والعرضية
وتارة على العلم المؤدى اوامره ونواهيه الى المكلفين كما في تفسير قوله تعالى ويحمل عرش
ربك فوقهم يومئذ ثمانية انهم اربعة من الاولين نوح وابراهيم وموسى وعيسى ع واربعة
من الآخرين محمد ص وعلي والحسن والحسين ع وتارة يطلق على ما سوى الله وتارة يطلق على
محدد الجهات وقد اشارت الروايات الى هذه الاطلاقات ونحن انما ذكرنا محدد الجهات لان الكل
غيره او كله داخل فيما ذكرنا من الخزائن قبل المحدد وهو الخزانة الرابعة عشر وهو خزانة
القلوب وفلك البروج وفلك المنازل وفلك زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة
وعطارد والقمر فهذه عشر خزائن فالكرسي للعلوم الكلية وفلك البروج للنوعية والمنازل
للصنفية وزحل للعقول والمشتري للنفوس والمريخ للاوهام والشمس للوجود الثاني
والزهرة للخيالية وعطارد للفكرية والقمر للحيوة واما ان الشمس في الزحل والقمر الى الكرسي
فتشير الى سر وهو ان الشمس كما هو مقرر في الطبيعي المكتوم بين اول ما خلق الله من الافلاك
السبعة فدارت الافلاك عليها ليستمدون منها فوقها وتحتها لانها انما كانت محل الوجود
الثاني لانها مهبط الانوار العلوية فهي تستمد من نفس النور الابيض وتمد زحل ومن صفته
وتمد القمر وتستمد من نفس النور الاخضر وتمد المشتري ومن صفته وتمد عطارد وتستمد
من نفس النور الاحمر وتمد المريخ ومن صفته وتمد الزهرة ثم تنزل صورته الى الاذهان
بتسخير الملائكة الثلثة الموكلين بفلك الفكر وهو فلك عطارد والكاتب وهم شمعون
وسيمون وزيتون المسجون باسم الحصى وهؤلاء الملائكة الثلثة مع جنود واعوان من الملائكة
لا يحصي عددهم الا الله حتى قيل انه ينزل من السموات فيه ملائكة بقدر فلك عطارد تلك

الجنود والاعوان موكلون بفلك عطارد من قبل الملائكة الثلثه ويحمل ذلك الفلك
من متممات الاربعة وكوكبه وحامله ومديره وتدويره واشعته واشعة هذه الكوكب
اعني خفاياها وحركاتها وخفاياها هذا اذا كان الشيء النازل صورة لان الذهن هو
محلها المقوم لها ولو كان الشيء جسما او جوهرا او صنعة الله في محله المقوم له ومن
فلك المحدد تخلق القلوب ومن الكرسي النفوس والعلوم الكلية وانواعها في
فلك البروج واصنافها في فلك المنازل ومن فلك زحل العقول اي التعقلات لان
العقول هي القلوب وهي من فلك المحدد ولما زحل فهو بمنزلة ما في راس الانسان من عقل
فان العقل هو القلوب وهو في الصدر قال تعالى ولكن تعمى القلوب في الصدور
واما ما في الدماغ من العقل فحاله وجهه وبصره وباطنك كظاهرك فانك في الصدر
وترى بالراس كذلك باطنك ومن الذاكرة وهي العلم الذي حصل من الزهرة ويؤديه
الى الكرسي في حال الترقي كما في حال التنزل ومن المريخ الاذهان ومن الشمس التكويني
الثاني ومن الزهرة الخيالات ومن عطارد الافكار ومن القمر الحيوة فاذا شاء قدر الله
تعالى واذن لشيء من الصور او الهيئات ان ينزل من الخزائن المشار اليها تلقته
الملائكة الثلثه وسلموه الى الاعوان باذن الله ونزل له الاعوان باذن الله بواسطة
تلك الحركات والكواكب والاسماء التي هي المفاتيح الى الاذهان ولذا قلت وانما ينزل الى
الذهن بعد ان ينزل من الخزانة العليا الى ما دونها وهكذا الى ان يصل الى الذهن فقوله
تعالى وما ننزله الا بقدر معلوم يشير الى ذلك اذ كل رتبة انما ينزل باذن واجل
وكتاب اقول وهذا ظاهر ومعنى انما ينزل من العليا الى ما دونها الا اذا اذن الله
في النزول في وقت معين بعد ان يكتب تنزله في الالواح اعني نفوس الاشياء
ودفع لها وصفاتها من الجمادات والنباتات والحيوانات مما فوقه الى رتبة ما نزل
اليه واذا نزل من العليا انما ينزل منه ما هو مثل له وحقيقته باقية في الخزانة
لا تخلو منها اعني الخزانة التي نزل منها مثل ما ينزل من النار التي في الحجر بالحك فان
حقيقتها في الحجر باقية ويظهر منها نار مثلها من غير ان يتصور نقص في الحقيقة التي في الحجر
فافهم **قلت** وهذه المراتب كلها من الوجود الخارجي وما في الذهن كما في المراة فانه

وجود خارجي اقول ان ما في هذه المراتب المذكورة اعني الخزائن كلها من الوجود الخارجي
وهي اصول لما في الذهن فيكون ما في الذهن انما ينتقش فيه منها اظلة ما فيها كما في
المراة فانما ينتقش فيها اظلة ما تقابله او ما يقابلها مع انك تحكم بان ما في المراة من الوجود
الخارجي كذلك ما في الذهن لان الله عز وجل يضع كل شيء خلقه في المحل اللايق به الذي يكون
مقوما له وهو الذهن والكل من الوجود الخارجي وانما اصطلحوا على تقسيمه الى هذين
القسمين للفرق بين محل ما للغيب وبين محل ما للشهادة قلت ثم ما في هذه المراتب التي
هي الخزائن قسمان اصل وظل والمنتقش في مراة الذهن ان كان من الاصل انتقشت
صورة الصورة مع مراتها الا ان الذهن انما ينتقش فيه على قدره من جهة الكم والكيف
والهيئة فان كان صافيا مستقيما حكى ما في المقابل بلا تغيير والا اختلف المنتقش فيه في
الكم الذهن وفي الهيئة هيئة الذهن من الطول والعرض والاعوجاج والانحراف
في الكيف بكيفيته من بياض او سواد وغير ذلك وذلك كاختلاف صورة الوجه الواحد
في المرايا المتعددة المختلفة كذلك اقول ان الذهن لما ثبت انه ليس فيه الا ما انتقش من ظل
المقابل لانه بحكم المراة وان الخزائن قسمان خزائن للذوات وخزائن للصفات كان
المنتقش منه ما في منها في الذهن ان كان من الاصل انتقشت فيه صورته المنفصلة بنفسها
اعني ظل صورته القائمة به وان كان المنتقش فيه من الظل انتقشت فيه صورة الصورة
مع مراتها التي انتقشت فيه صورة صورته المنفصلة بنفسها اعني ظل صورته القائمة به
وان كان المنتقش فيه من الظل انتقشت الا ان الذهن تنتقش فيه الصورة على
قدره من الكم اي على قدر الذهن من جهة كم الذهن اي كبره وصغره وسعته ومن جهة
من استقامة واعوجاجه وانحرافه وطوله وعرضه ومن جهة كيفيته من بياضه وسواده
وغيرهما وهيئة المراة فان صورة المقابل تنتقش فيها بنسبة كمها وهيئتها وكيفها
وهذا معنى قولنا فان كان صافيا مستقيما الى اخره وهذا ظاهر قلت هذا اذا كان ما في
الذهن من ظل الحق فان كان ما فيه من ظل الباطل انتكس الى اسفل لمقابل الذي
في خزائن الشمال وهي ثمانية عشر خزانة منكوسة فكل ما فيها دعاوى لا حقايق لها
الا انه يشبه ما في الحق كل خزانة تشبه ضدها فينتقش فيه ما قابله مع ما في الذهن من



الهيئة والكيفية وما له من الكم اقول ما ذكرنا كله اذا كان من ظل الحق او ظل ظل الحق
اعني ما هو مثبت في كتاب الابرار عليين وهو الصفحة العليا النورانية من اللوح
واما ان كان ما في الذهن من ظل الباطل انتكس الذهن اي نكس وجهه الى جهة السفل
مكبا على وجهه ناكسوا رؤسهم عند ربهم فاذا انتكس قابل ما في خزائن الشمال
وهي الصفحة السفلى الظلمانية من اللوح وهو ما اثبت في كتاب الفجار اعني سجين
من مثل الباطل بضم الميم والثاء المجتثة كما قال تعالى ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة
اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار يعني ما لها من ثبات مستند الى الحق المتاصل الثابت
الاصل بان يرجع ثبوته الى ما يكون بفعل الله تعالى بالذات ولو بوسايط متعددة
وهذه المثل المجتثة ثمانية عشر خزانة مع علة مبدئها منها اعني الجهل وما فوقه
وما تحت الثرى وذلك بلحاظ غيبها وشهادتها وتفصيل ذكرها الجهل الاول وفوقه
روح الباطل ونفس الباطل المسمى بالثرى والطمطام اي الظلمة وجهنم بطبقاتها السبعة
اعني ابوابها تعد كلها خزانة واحدة والريح العقيم والبحر والحوت والثور والصخرة
والملك الحامل للارضين والارضون السبع بلحاظ نفوسها نفس الجحود ونفس الالحاد
ونفس الطغيان ونفس الشهوة ونفس الطبيعة ونفس العادات ونفس الحيوة فهذه
ثمانية عشر خزانة تقابل مثلها من الحق اولها العقل الكلي وروح الكل ونفس الكل
وطبيعة الكل وجوهر الهباء والمثال ومحدد الجهات والكرسي وفلك البروج وفلك
المنازل والسموات السبع بلحاظ نفوسها العقل اي التعقل كما مر والعلم والوهم والوجود
الثاني والخيال والفكر والحيوة وكل واحد من خزائن الباطل تقابل ما يشابهها
من خزائن الحق الا انها ترجع اليها من حيث هي هي لا من حيث رجوعها الى الحق والا
لكانت حقا بل على حد قوله تعالى وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله
وهذه الثمانية عشر خزانة للباطل كلها دعاوى اي باطلة وكذب لا حقايق لان
الحقايق انما يكون للحق ولو كان للباطل حقيقة لما كان باطلا الا انها تشابه الحق
لانها تدعي الحق او يدعي بها الحق دعوى باطلة لاجل كونها مشابهة للحق سماها الله
في انفسها باسم واحد وشبهها بتشبيه واحد فقال تعالى انزل من السماء ماء فسالت

اودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية او متاع
زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فسمى الباطل زبدا وسمى الحق زبدا امثله وقال تعالى
ومثل كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت الاية وقال تعالى ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة
اجتثت من فوق الارض الاية وانتقاش الباطل في الذهن على نحو انتقاش الحق فيه
الا ان الحق فيه الا ان الحق لما كان اصله ثابتا كان قارا في الذهن كما هو قار في الخارج
واما الباطل فهو دائما متزلزل مضطرب والسر في ذلك ان الحق هيئة تكوينه وتكونه
هيئة الفطرة التي فطر الناس عليها فكان مستقرا في المحل المطابق له بخلاف الباطل
لانه مخالف للفطرة لان الله عز وجل انما فطر المكلفين على الحق فان عمل المكلف
بامر الله كان موافقا للمخلوق عليه كما قال تعالى بل اتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون
وان لم يعمل بامر الله كان مخالفا للفطرة وانما عمل بمقتضى ما طبع نفسه عليه مما يقتضيه
شهويته وهو نفسه اللذان هما اخلاف الفطرة وذلك بعد ان غير الفطرة بفطرة
تطبعه وبدلها بصورة نفسانية حيوانية او شيطانية فكان للعاصي طبيعتان اصلية
هي مقتضى الاجابة في عالم الذر وعارضية هي ما تطبع عليها حتى تغيرت فطرته ولكن الفطرة
الاصلية لم تضمحل اصلا بل هي موجودة وفيها تغيير فبمقتضى الاصلية ينكر للمعصية
كلما خطرها وبمقتضى العارضية يقبل المعصية لما بينهما من المناسبة كلما خطرها
وبمقتضى العارضية فهو لا يزال مضطربا كما اخبر عنه فقال ومن يرد ان يضله يجعل
صدره ضيقا حرجا كانما يصعد في السماء لما فيه من مقتضى للموافقة ومقتضى للمخالفة
بخلاف المطيع فان الله تعالى بطاعته يشرح صدره للاسلام ولو اضمحلت الفطرة الاصلية
من العاصي لم يعرف شيئا من الحق واذا لم يعرف لم يقم عليه الحجة نعم قد يكون بعض المكلفين
الذين تبين لهم الحق فانكروا كلما تبين لهم حتى اطمانت نفوسهم بمعصية الله وموالاة
لم تبق منهم الاصلية وانما عدم ميلها الارتباطي الذي يتعلق باعمال الطاعة لعدم
امدادها بشيء من اعمال الخير فعدم ميلها الارتباطي باعمال الخير ويبقى ميلها الاولي
فيه ليعرف انه عاص متعمد وذلك من صنع الحكيم لئلا تكون للناس على الله عز وجل حجة لئلا
يقول ما علمنا او ما فهمنا فلذا قال تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم

حتى يبين لهم ما يتقون **قلت** وانما قلنا انه ظلي انتزاعي في غير ذهن علة للوجوديات لانك
لا تدرك ما غاب عن بصرك بخيالك الا في وقته ومكانه ولا يمكنك ان تدرك شيئا سمعته
او نظرته اذا غاب عنك او غبت عنه الا اذا التفت في نفسك الى زمانه ومكانه الذي
ادركته فيه اولا فتدركه فيه وان ذهبت شهادته فان غيبه لم يذهب كلما طلبته وجدته فيه
اقول انما قلنا ان الشبح الذي في الذهن كله ظلي انتزاعي لانك لا تدرك ما غاب عن بصرك بخيالك
الا في وقته ومكانه ولو لم يكن ظلا منتزعا من الخارج لما احتاج في تصوره الى التفات الى جهة
الخارج لان التفات الذات لا احتاج في تصورك لها اي ما تتقوم به غير ذاتها بخلاف الصفة
فانك تحتاج الى التفاتها الى موصوفها وهذا ظاهر نعم اذا كان الذهن ذهن علة الشيء علة
مادية وصورية فانه لا يحتاج الى اخذه من غيره اذ ليس لذلك الشيء الموجود اصل ولا وجود
غير ذهن هذا المتصور فان ما في ذهنه علة للخارج والخارج متنزل منه ولذا قلت
في غير ذهن علة للوجوديات الا ترى لو عدم والعياذ بالله لانقلبت الارض لان وجوده هو امر الله
الذي به قامت السموات والارض وما فيهما وما بينهما بخلاف زيد وعمرو وامثالهما من ذوي
الاذهان فان احدهما اذا فقد لم يفقد شيء بفقده ولم يعدم شيء بعدمه فيكون جميع ما تخيل
في ذهنك اظلة منتزعة من وجود خارجي اما في عالم الشهادة مما رايته او في عالم الغيب
مما سمعت به ولو بكلا الا لفظ فانه موجود في خلق الله قبل ان تقع صورته في وهمك كما دل
عليه كلام الصانع المتكلم وقد ذكرنا قبل انك اذا رايت زيدا يصلي يوم الثلاثا الثالث عشر
من شهر رجب سنة الثالثة والثلاثين بعد المائتين والالف وهو اليوم الذي كتب
فيه هذا الكلام في المسجد بقي مثاله شبحه لعين ظله قائما في ذلك المكان وفي ذلك
الوقت الى يوم القيمة فكلما طلبت رؤيته التفت بمرآة خيالك الى غيب ذلك المكان
وذلك الوقت اذا قابلت بمرآة خيالك انطبع فيها ذلك المثال في ذلك الوقت رايته يصلي
فيه وفي ذلك المكان وهو بعينه عين الوقت الاول الذي رايته فيه الا ان الاول
شهادته وهذا غيبه فاما شهادة ذلك فقد مضت وبقي عنه ثابتا الى يوم القيمة كلما
التفت بخيالك اليه رايته ولو رايته على معصية فكذلك الا ان المكانين مختلفان
في الغيب وان اتفقا في الشهادة كما لو رايته يصلي في المكان ورايته يسرق فيه او يزني

فان المثال المصلي في عليين والمثال السارق والزاني في سجين والمكان الظاهر
والحد والباطلان مختلفان وكذلك زيد فانه في الظاهر واحد فاذا صلى فهو زيد المحق
واذا زنى فهو زيد الفاسق واعلم ان زيدا ما دام على معصية فانت ترى ذلك المثال
الزاني لازما وهو متصف به لا ابن له كالثوب وذلك المثال متقوم به وباصله
المنقوش في كتاب الفجار سجين فاذا تاب وعلمت ذلك منه اذا اتاك وجدت ذلك
المثال منفصلا عنه غير مرتبط ولا متقوم به وانما هو متقوم باصله من سجين خاصة
فاذا مات زيد على التوبة والايمان والعمل امر الله كلمته محت ذلك المثال من غيب ذلك المثال
من غيب ذلك المكان وذلك الزمان والتي الملائكة ذكره ونشر بفضله على عبده المسبب اليه
ستره وهو خير الغافرين وخير الساترين وهو ما قلت كما لو ذكر لك انك كلمت عمروا امس
بكلام ما ولم تذكره حتى تلتفت نفسك مجيبا الى ذلك الوقت وذلك المكان في غيبهما وبغيبه وكلامك
بغيبه موجودين في الكتاب الحفيظ فيعطي الكتاب الحفيظ ذهنك صورة الشخص
والكلام والوقت والمكان فتخبر على ما تنتقش في ذهنك من ذلك على نحو ما اشرنا اليه
من كيفية الانتقاش اقول اذا التفت نفسك مجيبا لك الى ذلك الوقت وذلك المكان
لتذكر انك كلمت عمروا امس هكذا وتذكر نفس كلامك وجدت الكلام ثابتا صحيح حروفه
ومشخصاته في ذلك المكان وفي ذلك الوقت فتنطبع صورة ذلك في صورة ذلك المكان
في صورة ذلك الزمان كلها في مرآة خيالك فترى عمروا وبغيبه اي ترى مثال عمرو وبغيبه
وكلامك اي مثال كلامك بغيبه موجودين والذي رأيته من كلامك ومن عمرو
وهو الشبح لعين الظل منهما لانهما مكتوبان بجهة الحديث في الكتاب الحفيظ اقتباس
من قوله تعالى قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ اي حافظ لكل
شيء وهو اللوح المحفوظ ومثل هذا ما قاله تعالى حكاية عن سؤال فرعون لموسى
وجواب موسى عم له قال فما بال القرون الاولى حيث كانوا ترابا واضمحلوا وضلوا
في الارض فكيف يرجعون قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى فهذه الكتاب
المكتوب فيه اعمال الخلائق بامثالهم واشباحهم يعطي ذهنك ما يقابله من صور تلك
الامثال القائمة ومن اظلتها المنفصلة فتخبر عما حصل في ذهنك مما نقشه فيه القلم

الحاضرات وبنقشه على نحو ما ذكرنا سابقا من الانتقاش قلت واعلم ان الوقت الذي ذكرت
فيه والمكان الذي رأيت فيه الشخص والكلام هي نفس ما رأيت ولا في الزمان لا الان الجسم
المرئي بالبصر والكلام المسموع بهذه قبل هذا الذكر في الزمان وهو شهادتهما وما ادركته
لحليته مما في ظرفيهما في وقت واحد ومكان واحد ونظيره في غير الوقت لو كان عندك
كتابة في قرطاس فنظرت اليهما في وقتين فان المرئي والمكان واحد وما نحن فيه
كذلك لان الوقت واحد وهو وقت الاظلة من يوم الجمعة وقت العصر بعد الاذان
والصلوة فان كان بصرك حديدا لعرفت هناك ذلك الشخص بل صلى ام لا فافهم اقول
مرادي ان كل شيء فله غيب وشهادة فاما شهادته فتدركها الحواس الظاهرة واما غيبه
فتدركه الحواس الباطنة كالخيال والنفس والروح والعقل على تفصيل ما ذكرنا فيما
سبق الاشارة اليه فالوقت الذي ذكرت فيه الشخص وكلامك معه ومكانهما هو
باطن ما ادركته بالحواس الظاهرة ولو ذكرته مرة ثانية وثالثة سواء بين الذكرين
مدة طويلة ام قصيرة كان الوقت والمكان والمذكور فيما هو بغيبه ما ذكرته قبل
ذلك لقد والذكر ام انحل لان المثل مكتوبة بوقتها ومكانها في اللوح وانت تقابله
بادراكك الباطن فينتقش فيه ذلك النقش الاول بعينه وهذا معنى قولي هي نفس
ما رأيت اولا في الزمان بحواسك الظاهرة الا ان الجسم المرئي بالبصر والكلام المسموع
بهذه الاذن قبل هذا الذكر في الزمان ولهذا قلت وهو اي المرئي بالعين والمسموع
بالاذن شهادتهما اي الشخص والكلام وغيبهما هو الذي ادركته بالذكر بالخيال اوبا
النفس ومرادي بالاتحاد والحالين انما ادركت من حالتي الشخص والكلام في وقت واحد
ومكان واحد وكنت وانت معهما في زمان واحد ومكان واحد فلما سرت في سفينة
الزمان وتجاوزتهما بقيا مكانهما فاذا التفت اليهما لم تر شهادتهما لبعدك عنهما
وذلك السرعة سيرك في سفينة وضعف بصرك وسمعك الظاهرين وصغرهما ولكنك
تراهما بغيبك لقوته وسعته فتراهما ابدا في ذلك المكان وفي ذلك الوقت فاذا اردت
مثاله فنظيره في غير الوقت الظاهر لاني لو لم التسبب لك الوقت التشبيه المثال عليك
مع ان مغايرة الوقت ايضا في الاول كذلك اذا لم ترها الوقت الظاهر وانه في الممثل

والمثل مجمل واذا اردت الوقت الظاهر ظهر لك التغاير فيحصل لك الاشتباه فلذا اسلب
الوقت يعنى الظاهر وهو شهادة الوقت الذى لا تزال تراهما فيه كما ذكرنا فنظيره
لو كان عندك كتابة فى قرطاس فنظرت اليها فى وقتين فان المرئى والمكان ولعل المكان
هو الكتابة فى كل وقت ولم تتغير هما والمكان هو القرطاس لم يتغير لكن الوقت الاول الوقت
للقرطاس والكتابة غير الوقت لان الزمان باعتبار سر اهله عنه عن قال الذات واذ كان
فى نفسه قار الذات فانا **اقول** لك الان الواحد من الزمان حين حضرته قبل ان يمضى كما يقولون
هل كان داخلا فى ملك الله سبحانه وفى قبضته كما هو حكم الاسلام عليك فاذا بعد ان
يمضى عنك او مضى عنه وبانت لان كان الاول خارجا عن ملك الله وعن قبضته حتى
تحكم عليه بان كان عدما محضا فان قلت خرج فهو الكفر والعياذ بالله وان قلت لم يخرج
هل الحق الان انتقلت عنه الى وقت غيره وبقى فى مكانه فان قلت بقول سيدنا
الرضا قد علم اولوا الالباب ان ما هنالك لا يعلم الا بما ههنا فانظر فانك حين خرجت
من اصفهان واتيت العراق قد عدمت عنك اصفهان كما عدمت عنك الوقت واصفهان
باقية فى مكانها على ما هى عليه كذلك الزمان الذى تجاوزت فانه عندك باق فى
مكانه على ما هو عليه وذكرك له ورؤيتك له بخيالك وبنفسك كذكرك لاصفهان و
رؤيتك لها فافهم وقولى وما نحن فيه كذلك الا ان الوقت ولعل بدلا ان رؤيتك للكتابة
فى القرطاس كرؤيتك للشخص وكلامك له الا ان المسئلة رؤيتك الكتابة فى المحسوس
فيختلف وقتا الرؤية وما نحن فيه ليس من المحسوس فلا يختلف وقته لانه من الدهر الا
الزمان كوقت المثل بل يكون هذا وقته والحال فى كل وقت ذكرته وهو فى وقت الا
اعنى النفوس من يوم الجمعة اى وقت اجتماع النفوس بافعالها مع الاجسام وهو وقت
العصر يعنى ان عند تعلق النفوس بافعالها بالاجسام حتى تعلقت بها تعلق التدبير عصر منها
اى خلق مما اجتمع منها الانسان الذى هو محل الذكر وذلك الادراك الذى هو الوقت
المذكور هو وقت ادراكه وذكره بعد الاذان لعلى الاعلام فى الدعوة بقوله الست بربكم
ومحمد نبيكم وعلى وليكم والصلوة هى التصديق فى قوله بلى يعنى بلسانه وقلبه عارفا بذلك
مصدقا ومسلما وبالتسليم تمت صلوته فان كنت ممن لطف حسه ودق فهمه وجب عليه

عمله حين هتف به كما قال م العلم هتف بالعمل فان اجابه والا ارتحل عنه اذا نظرت الى
كل شخص عرفت امره هل صلى هناك اى اجاب بلسانه وقلبه مصدقا مسلما ام لا وهذه
المسئلة ذكرتها استطرادا عند وقت الذكر لا لها مما نحن فيه **قلت الفائدة الحادى عشر** فى بيان
صدور الافعال من الانسان والاشارة اليه واعلم ان الانسان مركب من الوجود والماهية
والمخلوق ابدا محتاج فى بقائه الى المدد من احد الطرفين طرف الوجود وطرف الماهية
الوجود بفعل الله الذى هو ابدا قائم بامره قيام صدور ومن فعله للاعمال الصالحة
والحافظ امر الله والمدد من الاعمال الصالحة من فعل الله ومن فعل العبد فما بفعل الله
مقبول وما من فعل العبد قبول **اقول** قد تبين فيما تقدم ان الشى مركب الوجود والماهية
وانه وجد فى طورين الطور الاول هو الخلق الاول وهو ايجاد مادته فى ضمن ايجاد الماء
والصورة النوعيين اللتين مادته الخاصة بحصته من مجموعهما وقد تقدم ان الخلق
الاول اعنى المادة النوعية التى هى الهيولى مركب من وجود وماهية والوجود هو المادة
والماهية هى الصورة ثم اخذ من هذه الهيولى اعنى المادة النوعية حصة هى وجود الشى
ومادته والحق بالصورة الشخصية هى الماهية وهذا هو الخلق الثانى والوجود
فى هذين الطورين اى الخلق الاول والخلق الثانى فى كليهما بالمعنى الاول للوجود
والمعنى الثانى للوجود باعتبار لحاظ كون الشى اثر الفعل الله وكونه نور الله فانه بهذا
اللحاظ وجود وبلحاظ انه هو هو ماهية سواء اعتبر ذلك فى الخلق الاول ام فى الخلق الثانى
فافهم هذا الاصل ولا بد حين تقول بالمعنى الاول او بالمعنى الثانى ونحن وان كنا قد
نريد العموم فى كثير من العبارات لكنا انما نجرى الكلام فى الخلق الثانى لانه هو الذى يظهر
فيه حكم الشقاوة والسعادة الناشيتين من الافعال الاختيارية التى نحن بصدد الكلام
عليها فنقول ان الشى ونريد المكلف مركب من وجود وماهية والوجود والماهية
محدثان اخترعهما الله سبحانه بفعله فخلق الوجود لا من شى وانما هو اثر فعله وتاكيده
مثاله ايجادك ضربا الذى هو المصدر من ضرب الذى هو فعلك وهذا بناء على المذهب
الحق من ان الاسماء مشتقة من الافعال كما هو رأى الكوفيين وخلق سبحانه الماهية
من نفس الوجود من حيث هو هو واذا كانا مخلوقين كانا مفتقرين محتاجين فى بقائهما

الى المدد فيلزم كل منهما الذاتية الميل الى الاستمداد من شيء من نوعه فالوجود ونور
ويميل الى الاستمداد من النور اذ لا بقاء له بدون المدد اما بالذات واما بالعرض والماهية
ظلمة وتميل الى الاستمداد من الظلمة اذ لا بقاء لها بدون المدد اما بالذات واما بالعرض لا يمد
ما هو بالذات ما اذا كان الشيء استمداده من نوعه وبالعرض اذا كان استمداده من نوع
ضده وذلك بعد تلازمهما اذ لا يتحقق احدهما منفردا عن الآخر فلما تلازما كان المجموع
منهما هو المكلف فصار المكلف مركبا من الوجود اى النور ومن الماهية اى الظلمة فكان
للذاته ميلان ميل الى الطاعات التى هى من نوع النور وذلك من ميل الوجود المفتقر الى الله
وميل الى المعاصى التى هى من نوع الظلمة وذلك من ميل الماهية المفتقرة الى الله
فان رجح المكلف العمل بالطاعات كان استمداد وجوده بالذات وماهيته بالعرض لانها
لما كانت لازمة للوجود وحصل له الاستمداد تقوم به وتقومت هى بتبعية وان رجح العمل
بالمعاصى كان استمداد ماهيته بالذات ووجوده بالعرض لانه لما كان ملزوما للماهية
التى حصل لها الاستمداد وتقومت به بالذات وتقوم هو بتبعيتها بالعرض فاذا
الاستمداد الذاتى اذا اتصل به قوى واستولى على الآخر حتى لا يبقى للآخر ميل تام بل لا
يبقى للذاته اثر محققة الا بقدر ما يتماسك به الذى استقوى باتصال الاستمدادات
الذاتية لا مدادن قوى الى ان يبلغ الكمال لا يضمحل ضده اصلا بل يبقى من الضد ما يحصل
به الاستمساك نعم يكون الضعيف تابعا للقوى متقوما بتبعية له ولذا قلنا
انه متقوم بالعرض لان استمداده ليس تماما من نوعه ولا بما له بل بما الضد له وقولى فانه
الوجود بفعل الله آه اى لانه خلقه الله اولا وبالذات واستمداده من نوعه الذى
هو نور فيكون مدده بفعل الله الذاتى هو نور يستمد من النور وهو ما يمده الله
بما يبدأه به واللطائف ويستمد يعنى وجوده بالنور اى بفعل الله اذ هو المقصود من الايجاد
هو اى الوجود ابدا يعنى دائما بغير انقطاع قائم بامر الله عز وجل يعنى بفعله قيام صدور
ومتقوم بامر الله اعنى باثره فعله الذاتى تقوما ركنيا ومن فعله اى مدد الوجود بفعل
الله الذاتى او من فعله اى فعل الوجود للاعمال الصالحة لانها من نوعه فالحافظ لبقاء
الوجود امر الله الذى هو فعله والمحفوظ به امر الله الذى هو اثر فعله وهو هيئة الفعل المنفصلة

ولذا قلنا قيام صدور والهيئة المنفصلة هى مادة الوجود لانها اثر الفعل ولذا قلت تقوما
ركنيا وقولى فما بفعل الله مقبول الخ اى ان الحافظ للمكلف حتى يتوجه اليه
التكليف ويتحقق كونه شيئا هو امر الله وهو شيئا الامر الذى هو الفعل قام به
وجود المكلف قيام صدور والامر الذى هو اثر الفعل ومتعلقه واول صادر عنه
اعنى به الحقيقة المحمدية ص قام به وجود المكلف قياما ركنيا واعنى به هيئة الفعل المنفصلة
وهى التى بفعل الله وهى المقبول على برهنا عليه سابقا ومن فعل العبد هو قبول
وهو انفعاله لفعل الله كما اراد عز وجل **قلت** ومدد الماهية بفعل الله العرضى
فهى ابدا قائمة بفعل الله العرضى قيام صدور ومن فعلها من الاعمال الخبيثة فالحافظ
امر الله التابع والمدد بالاعمال الخبيثة بفعل الله ومن فعل الله فما بفعل الله متقرب
ومقوم وما من فعل العبد متقوم ومتكون **اقول** ان مدد الماهية كاصلها بفعل الله
العرضى لان ذلتها انما وجدت لاجل تقوم الوجود اذ لا يتقوم محدث بسيط بنفسه
من دون تركيب لانه فى نفسه لا يقدر فلا بد من ضد يمسكه فلم تخلق الماهية لنفسها
وانما خلقت لاجل تقوم الوجود فكان وجودها ثانيا وبالعرض وكذلك مددها انما
بفعل الله فى اعمالها الخبيثة هو التخلية بان يكلها الى نفسها وما من افعالها الخبيثة
فلانه سبحانه انما جعل الآلة المخلوقة للطاعة صالحة للمعصية وتمكين للمكلف
من المعصية لاجل ان تصح الطاعة اذ لا يكون المكلف طائعا حتى يتمكن من فعل
المعصية ويتركها باختياره ويفعل الطاعة ولو لم يتمكن من فعل المعصية لم يمكن بفعل
الطاعة طائعا اذ لا يقدر على غيرها فجعلت آلة الطاعة صالحة للمعصية وجميع
دواعيها كذلك فلذا كان الفعل الحافظ لها عرضيا لانها لم تكن مقصودة لذاتها
وجميع استمداداتها واسبابها كلها عرضية لم تجعل لنفسها وانما جعلت للطاعة فعلى هذا
يكون ما بفعل الله وهو التخلية والخذلان وما من فعل العبد هو المعاصى كما تقدم
وبلى ولعمرى ان منشأ الاختيار فى افعال المكلف هو من كونه مركبا من ضدين وجود
وهو نور وماهيته هى ظلمة وميل كل واحد منهما على خلاف ميل الآخر فكان للمكلف
ميل وداع لفعل الطاعات من الوجود وميل وداع لفعل المعاصى من الماهية فلذا كان مختارا

ان شاء فعل وان شاء ترك قلت ثم لما كان الانسان مركبا من ضدين متعاديين في الذات
والصفة والانبعاث محتاجين محتاجين في تقومهما الى المدد منهما او من احدهما
فان كان منهما جرى على ذلك الانسان الوزن يوم القيمة والحساب وان كان من احدهما
ضعف الاخر ولم يبق منه الا قدر ما يحفظ الاخر ويكون حكمه حكم القوي اقول ان الا
نسان مركب من ضدين نور وظلمة متعاديين يعني متعاكسين في الذات نور وظلمة
وفي الصفة معرفة وانكار وقبول وعدم قبول وفي الانبعاث انبعاث على التوالي
وعلى خلاف التوالي وذلك لان الوجود اذا مال الى فعل شيء مالت الماهية الى تركه
وبالعكس وهما معا محتاجان كما تقدم محتاجان في تقومهما وبقائهما الى المدد منهما
او من احدهما الوجود والماهية فان استمد كل واحد من نوعه فلا يكون استمدادهما
معا لانه يلزم منه انفكاك كل واحد عن الاخر وذلك موجب لعدم كل واحد منهما
بل يكون استمداد كل منهما على التعاقب واذا كان المكلف هكذا جرى عليه يوم
القيمة حكم الوزن والحساب يوم القيمة فمن ثقلت موازينه لكثرة حسناته فاولئك
هم المفلحون ومن خفت موازينه لقلة حسناته وكثرة سيئاته فاولئك هم المفلحون
ومن خفت موازينه لقلة حسناته وكثرة سيئاته فاولئك الذين خسروا انفسهم
وحيث كان الوجود يدور على نقطة مبدئه على التوالي كان ميله الذاتي على التوالي
فاذا استمد من نوعه كان دوره على التوالي وتجذب الماهية معه على التوالي لعدم
قدرتها على انفرادها وانفكاكها او على معاكسة ضدها فيضعف ميلها الذاتي فتميل
بالعرض مع الوجود وان كانت هي المستمدة من نوعها ولدت على خلاف التوالي وتجذب
الوجود معها على خلاف التوالي لعدم قدرته على الانفراد والانفكاك وعلى معاكسة
ضده فيضعف ميله الذاتي فيميل بالعرض معها وقد ذكرنا انه اذا انحصر الاستمداد
في احدهما ضعف الاخر ودق حتى لا يبقى منه الا مقدار ما يتمسك به القوي وبنسبة
ما بقي من الضعيف يكون له ميل بنسبة الا انه لا يظهر اثره واذا كمل الشخص
في طرف الوجود او الماهية سكن ميل ضعيفه حتى لا يكاد يلتفت الى جهة واذا لم يتم
فان تساويا في الميلين كان الشخص من المرجين لامر الله اما يعذبهم واما يتوب عليهم وان زاد

احدهما

احدهما على الاخر جرى على الشخص حكم الوزن ويستقر حكمه في الغالب على حكم الزايد والله سبحانه
يفعل في ملكه ما يشاء ومن اجل ما اشرنا قلت فان كان القوي الوجود اطمأنت النفس وكانت تحت
العقل ودقت الماهية وشابهت الوجود كالحديد المحمية بالنار فلا فرق في الفعل بينهما
وان كان ملجاء من العرض كالحديد قال الشاعر رق الزجاج ورقت الخمر فتشاكلا فتشابه
الامر فكانما خمر ولا قدح وكانما قدح ولا خمر وان كان القوي الماهية كان الامر على
العكس وكل واحد منهما انما يستمد ويقوى بمدد من جنسه اذ لا يستمد من نحو ما هو
من ضده فلا يستمد النور من الظلمة ولا العكس من حيث هو كذلك وميل الاخر معرا عنا
هو لبقائهما اقول هذا بيان لبعض احوال القوي والضعيف وهو انه ان كان القوي
هو الوجود اطمأنت النفس التي هي وجه الماهية وحد نزهها كما ان العقل وجه الوجود ودنو
والنفس الناشية عن الماهية لها سبع مراتب في الاصطلاح المطمئنة هي المرتبة الرابعة
وذلك لان النفس اول حصولها وظهورها في طبيعتها النفس الامارة بالسوء والثانية
من مراتبها اللوامة لكونها تلوم صاحبها على فعل الطاعة بطبيعتها وعلى فعل المعصية لنطقيتها
ببعض افعال العقل واستعمالها واستعمالها لبعض افعال الخير والثالثة الملهمة الهاصاحب الطاعة
وميلها الى متابعة العقل في اغلب احوالها والرابعة المطمئنة لاطمينانها على متابعة العقل
والاعمال الصالحة والخامسة الراضية لانها لما اطمأنت على اعمال الخير رضيت من الله تعالى
بما اجرى عليها والسادسة المرضية لانها لما استقامت في الرضا من الله تعالى رضيها سبحانه
فكانت مرضية والسابعة الكاملة وهي غاية كمال النفس الناطقة فاذا عمل المكلف بميل
وجوده الذاتي وهو ما بينه الشارع عم باوامره واستقام على ذلك اطمأنت لعدم استمدادها
من نحو ما من نوعه فكانت تحت العقل ودقت الماهية ولطفت وشابهت الوجود في ميلها
الى النور بملكتها التطبعية فكانت تحت الوجود العقل فالنفس بالنسبة الى العقل والماهية
بالنسبة الى الوجود كالحديدة المحمية بالنار فانها مثل النار في الاحراق كذلك النفس
مثل العقل في ظهور اثره فيها واستقرارها عليه وكذلك الماهية مع الوجود اذا استولى
عليها الا ان ميل النفس وميل الماهية من النور انما هو بالعرض ح لذا قلنا انها تحت العقل
ح والماهية تحت الوجود حينئذ وانما عبرنا على كل واحد منهما بالتحت من تاويل قوله تعالى

فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة فاخوانكم في الدين وهي الكلاب المعلمة التي علمها
الوجود والعقل مما علمها الله واستشهادي بالبيتين لمشابهة الوجود الماهية فانما هي
اناثه ولمشابهة النفس للعقل فانها ايضا اناثه واذا عمل المكلف بميل ماهيته الاناثي كان
على عكس حكمه اذا عمل بميل وجوده الذي هو الحرف كما ذكرنا واعلم ان كل واحد من الوجود
والماهية انما يتقوى اذا استمد بمدده من نوع جنسه كما استمد الضعيف منهما بتبعية
القوي واما من نوع جنسه بالتبعية وح لا يكون ذاما بل يكون صفة كما استمد الميل
من المائل وليس كالمنافية اذ كلاهما في الذات وهو يتقوى باستمداده بنفسه ولا يتقوى
باستمداده من ضده بل يضعف لانخلاف حقيقته لكنه لا بد لداى الضعيف من الميل مع
القوي لما قلنا من عدم قدرته على الانفراد ولا التفرد والا لاضمحل فيميل مع القوي
لاجل بقائه اما فانه اذا لزمه استمد بالتبعية وبها يحصل له البقاء في الجملة ويحصل للقوي
الاستمساك بالضعيف بل رفعه له كما يحصل للضعيف البقاء بفاضل مدد القوي يعني
شعاعه للشيء بالتبعية وبالعرض قلت فالوجود يشتمل من انواع الخيرات لا لذاته من نوعه و
تشتمل من انواع الشرور لا لذاتها من نوعها والمركب الواحد لا يشتمل من طرفيه معا اذا كانا
متعاندين الا على التعاقب واذا كان وجود احد الجزئين شرطا لوجود الاخر لزم ان يكون
فعل ذلك الشيء واحدا فلو فعل الوجود الخير والماهية الشر في حال واحد لزم الانفراد
المستلزم للانفكاك المستلزم لفناء الشيء لانه عبارة عنهما منضمين ويفنيان فيهما
لتوقف وجود كل منهما على انضمام الاخر اليه اقول قد بينا مرارا ان كل شيء يشتمل لذاته
فانه يشتمل من نوعه فالوجود خير كله فليشتمل من انواع الخيرات لذاته والماهية شر
فتشتمل لذاتها من انواع الشرور لذاتها من نوعها وهذا ظاهر واذا كان شيئان مركبا
منهما معا فيشتمل من كل واحد من طرفيه على التعاقب او عن احدهما كما ذكرنا سابقا ولا
يمكن ان يشتمل من كلا طرفيه دفعة لانفراد كل واحد عن الاخر لان ميله على خلاف
ميل ضده ويلزم انفكاك المركب حينئذ هاهنا ولهذا قلنا والمركب الواحد لا يشتمل من طرفيه
معا اي دفعة اذا كانا متعاندين اي ضدين كالوجود والماهية وذلك هو قولنا واذا كان
وجود احد الجزئين اي جزئي المركب شرطا لوجود الاخر كالوجود والماهية فان الوجود شرط

لتحقق الماهية والماهية وجودها شرط لظهور الوجود بالتكون فيجب ان يكون المركب
منهما فعله واحدا ولو تعدد فعله من كلا جزئيه المتضادين لزم انفراد كل منهما عن الاخر
وذلك يستلزم انفكاكهما وانفكاكهما يستلزم فناء المركب اصلا لانه عبارة عنهما منضمين
وانفرادهما موجب لفنائه ولفناء كل واحد من الجزئين ايضا لما قلنا من توقف وجود
احدهما وجود الاخر قلت ولكن يتعارضان في الميل المنبعث من شهوة كل الى الاستمداد
من جنسه لان ميل احدهما الى شيء يقتضي ميل الاخر الى ضده لانهما ضدان في كل شيء ولهذا
يضعف احدهما الى الشيء يقتضي ميل الاخر الى الضد لانهما ضدان في كل بفعل الاخر الجاذب
مع الفاعل الخلاف ما يتقوى به ومن ثم يتعارضان ويطلب كل واحد من الاخر
ان يكون معه في محبته لتوقف فعله لما يريد على تحققه في نفسه واذا فارقه الاخر
لم يتحقق اقول ولكن يتعارضان في الميل لان الوجود يشتهي المدد من انواع النور
فيميل بشهوة طبيعته وكنه نفسه فاذا مالت الماهية بشهوة طبيعتها وكنه
نفسها على خلاف ميل الوجود لان ميل احدهما يقتضي ميل ضده الى الضد ميله الا ترى
ان احدهما يضعف اذا مال الاخر وهو ممنوع عن تعلق ميله بما هو من نوعه لانه اذا
مال القوي ولم يقدر على معارضة الجاذب مع الفاعل بغير محبته فكان استمداده
من فاضل استمداد ضده بتبعيته له فيكتفي بجمع قلته لانه بالنسبة الى استمداده
بنفسه لنسبة الواحد الى السبعين فيستولي عليه الاخر المستمد حتى يكون تابعا له بعلمه وآله
ما علمه الله ان كان المستولي هو الوجود ويعلمه ما تعلمه من الشيطان ان كان المستولي
هو الماهية واعلم ان الميل التام اعني الميل الذي يكون منه الاستمداد لا يكون من الضعيف
الذي لا يحصل منه الاستمداد واما الناقص فانه قد يكون من الضعيف لانه هو لازم
وجوده لا يكاد ينفك عنه لحظة لكنه لا يحصل منه استمداد ولهذا قد يقع مع ميل
القوي مع ميل القوي معا لكن لما لم يكن يحصل منه انفكاك فلهذا جاز مع
الميل التام دفعة قلت واما مجرد الميل وهو الالتفات لشهوة المشاكل فليس
كالفعل يحصل به نيل المدد المسكن للشهوة فلا يحصل به السكون ولا يرجح احد
الميلين فلا يمكن انبعاثهما معا مجتمعين الا ان يكون احدهما ذاتيا والاخر عرضيا

وعلم

ولا مختلفين لاستلزام ذلك المفارقة الا مستحالة انبعاثين متضادين من المركب الواحد
الذي لا يوجد الا بالانضمام دفعة لاستلزام ذلك عليتهما التوقف تحققهما على الانضمام فوجب
ان يكون على التعاقب **اقول** هذا ما ذكرته قبل هذا ان مطلق الميل الايتاني وتوعده بوقوع
ضده لحصوله من الضعيف بمجرد كراهة لمتابعة القوي ولانه شهوة وليس كالفعل
فلا يجتمع المتنافيان في شيء واحد لان الميل التام يحصل به مدة يسكن المائل وتابعه بخلاف
الناقص فانه لا يحصل به السكون للضعيف ليحصل منه عدم الانقياد مع القوي لحب
الانفكاك ولا يحصل به ترجيح يجوز عليه السكون لانفكاكها كما قدمنا لا يحصل منهما انبعاثهما
معا مجتمعين الا اذا كان احدهما ذاتيا والاخر عرضيا ليدل على الانضمام الموجب للتحقق
فيكون سكون الضعيف من فاضل القوي بتبعيته والكينونة بالتبعية وجب على التعاقب في
كامر **قلت** فاذا مال الوجود الى الخير مال بالماهية فمالت معه بالعرض على خلاف محبتها
واذا مالت الى الشر مالت بالوجود فمال معها بالعرض على خلاف محبته ويتعاقبان على
هذه الحال فمن رجح ميله بحيث لا يميل مع الاخر غلب فمال معه الاخر بالعرض وفعل
الغالب مطلوبه بالذات فيقوى الفاعل ويضعف التابع بنسبة ما يقوى به المتبوع
لا يحصل السكون للمركب الا بالفعل ولا يزال كذلك حتى يمحى ميل الضعيف في ميل
القوي ان لا يبقى من الضعيف الا ما يتقوم ويتحقق به القوي **اقول** هذا الكلام بمعونة
ما ذكرنا معناه ظاهر وانا ما ذكرنا بيانه وهو في نفسه غير خفي **قلت** لان الوجود الضعيف
شرط في تحقق وجود القوي ويكفي فيه رأس نقطة المخروط وانما قلنا رأس المخروط لان الضعف
المناسب يقتضي حصول هيئة المخروط لانه في كل مرة يضعف التابع ويقوى الفاعل **اقول**
لما كان المؤثر في تأثيره كالسراج في اشراقه وجب ان يكون ما يليه هو بالذات اقوى واشد
نورا ومما هو بالعرض اضعف كما ان نور السراج كلما كان اقرب اليه من الاجزاء النورانية
اشد نورا وما هو بازاء هذا النور القوي الشديد من الاجزاء الظلمانية اضعفها اضعفها
فان النور من المنير كهيئة المخروط قاعدته عند المنير وكلما تباعد ضعف حتى ينتهي الى
نقطة هي رأس مخروط النور والظلمة ايضا بعكس النور فاضعفه الذي هو نقطة هي رأس مخروط
النور ... الظلمة عند قاعدة مخروط النور وكلما بعد النور من السراج ضعف وتقوى ما بازائه

من اجزاء

من اجزاء مخروط الظلمة حتى ينتهي مخروط النور الى نقطة منه عند قاعدة مخروط الظلمة والمراد
بقولي ان مخروط النور ينتهي الى نقطة منه عند قاعدة مخروط الظلمة ومخروط الظلمة ينتهي
الى نقطة منه عند قاعدة مخروط النور ليس ان رأس المخروط من كل واحد منهما نقطة
في الحجم بل هو في الحجم بقدر سعة قاعدة مخروط ضده بحيث تكون تلك النقطة شائعة
في كل واحدة الاخرى لكنها الوحدة بحيث تكون في قوة قاعدة مخروطها كانت نقطة ويكون
من خلق من قاعدة مخروط النور في تمام الكمال التمام وكمال وتمام التمام وكمال الكمال بحسب الامكان
ومن خلق من قاعدة مخروط الظلمة في غاية البعد من الخير ومن هو من دون القاعدة وهو
من تلك كل بحسبه فكلما ابعد من النور ضعف نوره وقويت ظلمته وبالعكس **قلت** في شرح
حال ذلك ان الوجود له وجه الى ميله ومطالبه الطيبة وهو العقل وهو وزيره وللماهية
وجه الى ميلها ومطالبها الخبيثة وهو النفس الامارة بالسوء وهي وزيرها **اقول** لبيان ما تقدم
سابقا من ذكر منشأ الاختيار في المكلف ومن ذكر ما يلحق ذلك مما ذكرنا في شرح ذلك
يعني الحاصل ما ذكرنا بمعنى زيادة بيان ما بيناه هو ان الوجود الذي هو الركن الاعظم من الانسان
اعني مادته محتاج في بقائه الى المدد كغيره من سائر المخلوقات فلا بد ان يكون له باعث وهو ما
عبرنا عنه بالميل وبابه الى ميله وهو وزيره وموجهه الى مطالبه وهو العقل وكذلك
الماهية فانها محتاجة الى المدد في بقائها ولها باعث الى المدد وهو ميلها وبابها الى ذلك
الميل هو وزيرها في توجيهها الى مطالبها وهو النفس بالسوء فاذا احتاج الوجود الى الاستمداد
من نوعه في بقائه مال العقل بميل الوجود الى ما احتاج اليه من افعال الطاعات وانواع الخيرات
وفعلها الجسم بالالة المسخرة بالعقل واذا احتاجت الماهية الى الاستمداد من نوعها في بقائها
مالت النفس الامارة بميل الماهية الى ما احتاجت اليه من افعال المعاصي وانواع الشرور وفعلها
الجسم بالالة المسخرة بالنفس الامارة **قلت** ولما كان الانسان هو ذلك المركب منهما ظهرت منه
الوحدانية بصورتها فوجب ان يكون له جسم واحد وعقل واحد ونفس واحدة والة واحدة فوجب
في ذلك ان تكون كلها صالحة لاستعمال الوجود لها على الانفراد بمقتضى فعله كما قلنا وصالحة
لاستعمال الماهية لها على الانفراد بمقتضى فعلها وكذلك متعلقات افعالها من المآكل والمشارب
والملابس والمناكح وغير ذلك وكل منها صالحة لاستعمالها على الانفراد وهي كافة الوجود اذا

استعمالها بواسطة العقل القوي بحيث لا يحتاج الى شيء في جميع مبولاته الا يوجد في مقتضى
العقل من الخيرات وكذلك الماهية بل تكون تلك الامور معينة لكل واحد منهما في كل شيء
اقول لما كان الانسان مركبا من الوجود والماهية الموصوفين بما تقدم ذكره ظهرت فيه الصورة
بصورتها لا انه واحد لا اتحادا مثليته لان الوجود لا يجد نفسه واعلى تحيل نفسها الماهية
فوجب ان يكون له جسم واحد وهو النفس الحيوانية الفلكية الحساسة وما يرتبط
بها من النفوس الى النفوس الجوهرية الملكوتية التي من الملكوت اعني عالم النفس في
اعلى مراتب جسمية وان يكون له جسد واحد وهو هذا البشري وما يرتبط به من
الاجساد البرزخية كعالم هورقليا وهو اعلى الاجساد وان يكون له اسم واحد اولا
يعرف منه ازيد من واحد ولما كان في حقيقته مركبا من شيئين لا يتحقق احدهما الا
بالاخر وهما ذاته وجب ان يكون كل واحد من هذه اللوازم اعني وحدة الجسم والجسد والاسم
ان يكون صالحا لكل واحد من الشيئين اللذين تركب منهما الا ان كل واحد من اللوازم كما كان
صالحا للمركب على نحو الاستقلال كذلك يكون صالحا لكل واحد من الجزئين لعدم انفكاك
الاخر عنه فقد حصل المركب في ارادة الجزء واما الاخر لعدم اعتبار مبيله وعدم حصول
مطلبه الذاتي كما تقدم وهو معنى قولي فوجب في ذلك ان تكون كلها صالحة لاستعمال الوجود
لها على الانفراد يعني بدون الماهية بمقتضى فعله الذاتي لما شاء من انواع الخيرات وان تكون
صالحة لاستعمال الماهية لها على الانفراد بدون الوجود بمقتضى فعلها الذاتي لما شاءت
من انواع الشرور وكذلك متعلقات افعال الوجود والماهية يعني مطلوبا لهما من الماكل
والمشارب والملابس وغير ذلك فكل واحد من الوجود والماهية صالح لاستعمال الماكل والمشارب
والملابس والمناكح فيستعملها الوجود على الانفراد من حيث يحب الله سبحانه وتكون الماهية
معه بالعرض حيث لا حكم لها ويستعملها الماهية على الانفراد من حيث يكره الله سبحانه
ويكون الوجود معها بالعرض حيث لا حكم له وحيث يتعاقبان في الاستعمال يتعاقبان
في الاحوال فقد يتساويان وقد يترجح احدهما واذا استعملها الوجود حيث يضعف
الماهية كفته بحيث لا يحتاج الى شيء لا يوجد الا في نوع الماهية وكذلك اذا استعملتها الماهية
حيث يضعف الوجود كفتها في جميع مطالبها بحيث لا تحتاج الى شيء لا يوجد الا في نوع الوجود

لعموم الاشياء لاستعمال كل من الوجود والماهية كما مر مكررا بل تكون تلك الامور اي الطاقات
التي هي متعلق ميل كل منهما مغنية لكل منهما في كل شيء من احوال الدنيا والاخرة سبحان
ولي التدبير ومالك التقدير وهو على كل شيء قدير وبكل شيء خبير واليه المصير
ثم اعلم ان العقل في الانسان والنفس الامارة مرآتان مرآة العقل عن يمين القلب
ووجهها الى السماء فتنطبع فيه صورة الرأس المختص به من العقل الاول وعلى الاذن
اليمنى من القلب التي هي باب وحيه ملك مؤيد وتحته جنود كثيرة من الملائكة بعدد
افعال القلب في ميولات الوجود تعينه على كل خير ومرآة النفس عن يسار القلب
ووجهها الى الارض فتنطبع فيها صورة الرأس المختص بها من الجهل الاول وعلى الاذن
اليسرى من القلب التي هي باب وحيها شيطان مقيض وتحته جنود
كثيرة من الشياطين بعدد افعال النفس وميولات الماهية تعينه على كل شر
ان الله سبحانه حين امر كلمته فقبض لخلق الانسان من كل سماء قبضة خلق من القبضة
التي من فلك الحمل القلب الصنوبري وجعله مرآتين مرآة الى جهة السماء والعلو وهي التي
عن يمين القلب فانطبعت فيها صورة الرأس المختص بذلك الشخص من العقل الاول اعني عقل
وقد قدمت اني اغاظت الاول من جريان القرآن بذكر ما اصطلح عليه مثبتو العقول العشرة
ولا اعتقادنا بطلان قولهم اذ ليس في العالم كله الا عقل واحد ولذا نقول عقل الكل وتلك
الصورة هي عقل ذلك الشخص في قوته وسعته وصفائه وكبره وعكس ذلك على حسب تلك المرآة
في صفائها وسعتها واعتدالها وعكسها وكذلك القلب الصنوبري اثنان على الاذن اليمنى ملك
مؤيد لذلك العقل ومعاين له وتحت هذا الملك جنود من الملائكة لا يحصيها الا هو هي
بعدد افعال العقل بنفسه مثل معانيه التي يدركها وبعدد ميولات سلطانه اعني الوجود
وكلها تعين ذلك الملك المؤيد على كل خير وهو يعين العقل على طاعة الله سبحانه وتعالى في تحصيل
مطالب الوجود وجعل سبحانه مرآة الى جهة الارض والسفل منكبة وهي التي عن يسار القلب فانطبعت
فيها صورة الرأس المختص بذلك الشخص الامارة واختلافها بالشدة والضعف والبعد من الله
على حسب قابلية هذه المرآة كما قلنا في العقل وعلى اذن القلب اليسرى شيطان مقيض مزين
لتلك النفس الامارة ومعاين لها على معاصي الله وتحت هذا الشيطان شياطين لا يحصى عددهم

الا الله تعالى وهم يجاهدا صال تلك النفس من صورها وخيالاتها وخطراتها وبعاد صولات
سلطانها اعني الماهية وكلها نعاين ذلك الشيطان المقيض على كل شر وهو يعين النفس
على معاصي الله تعالى لتحصيل المطالب الماهية وهذه النفس هي التي تتطور مع ملازمة الاعمال
الصالحة من الامارة الى اللوامة ثم الى الملهمة ثم الى المطمئنة ثم الى الراضية ثم الى المرضية ثم الى
الكاملة وليس وراء عبادان قرية **قلت** وكل ملك موكل بشيء والحامل من الخير الخير وضده
شيطان موكل بضدها وكل به الملك من الشر الشر فاذا طلب الوجود من العقل شيئا
من الخير وطلبه بجنوده طلب الماهية ضده من النفس الامارة بجنودها فوقع بينهما
الحرب فان غلب العقل قتل ذلك الملك ذلك الشيطان الخاص بمضادته وذلك بعون الله
سبحانه وان غلبت النفس الامارة ذهب ذلك الملك عن ذلك الشيء ولحق بمركزه من الوجود بعد الله
سبحانه واستولى ذلك الشيطان على ذلك الشيء وذلك بتخلية من الله سبحانه **اقول** كل ملك من جنود
الملك الذي على اذن القلب اليمنى هو موكل بشيء من الخير مثلا فعل الصلوة موكل بها ملك والتي
الى فعلها موكل به ملك فاذا مال الوجود بشهوته لا فعلها ليستمد به طلب من العقل ذلك
وان يحركها القوى والاركان ولعانه الملك الموكل مع جنوده ومالت الماهية الى ترك
الصلوة وطلبت من النفس الامارة وان تحرك له القوى والاركان بالتكاسل والتهاون
ولعانها الشيطان المقيض مع جنوده فيقع بين العسكرين الحرب فان كان القلب لعسكر
الوجود تسلط الملك الخاص بفعل الصلوة على الشيطان الخاص الموكل بترك الصلوة فيقتله
ويجلس مكانه فتتباعد الشياطين ويخرج من محل الترك الصلوة ويحيط بذلك الملك
الجالس كثير من الملائكة ولا يزال الحكم هكذا امثلا كل حين يقتل ملك شيطانا حتى تستولي
الملائكة على مملكة الامارة من القلب فتأسرها الملائكة وتأتون الى العقل فيعلمها مما علمه
الله حتى تكون مطمئنة فتكون تحت العقل بان تريد ما يريد وعليه تأويل قوله
تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة فاخوانكم في الدين وان كان القلب لعسكر
الماهية تسلط الشيطان الموكل بترك الصلوة على الملك الموكل بفعل الصلوة
واستولى باعوانه على الترك وجرى القضاء على الشخص بالخذلان والعياذ بالله خرج
ذلك الموكل بفعل الصلوة ولحق بمركزه يعبد الله وجلس الشيطان يعبد الماهية من دون الله

ويجري باعوانه في الاركان فتتكاسل عن فعل الصلوة ويجلس الداعي الى فعل الصلوة
من جهة العقل ويطلبها من جهة النفس الامارة ولا يزال هكذا حتى يرتفع العقل عن محله
وتستولي النفس على ذلك المحل وتعلمه مما ابتدعته الماهية من سنن انيتها حتى يكون
ذلك المحل لها للنفس الامارة يريد ما تريد وهو النكوص وهو الشيطنة ويجري القضا
بتأويل قوله تعالى وان نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا ائمة
الكفر الاية والمراد بالنكتة البيضاء التي في القلب هي نور العقل وبالنكتة السوداء فهي
هي ظلمة النفس الامارة كما في الاخبار والمراد ببياض القلب وسواده بغلبة احدى النكتتين
هو ما اشرنا اليه من حال صفة القلب عند غلبة العقل والملك وجنودهما او غلبة النفس
الامارة والشيطان وجنوده كما اشرنا اليه فافهم **قلت** ولذلك مثال وبيان على
سبيل الاشارة فالاول اعلم ان الشمس اذا اشرقت على الجدار استنار وجهه بشعاع الشمس
وظهر الظل من خلفه ولولا الجدار لما ظهر نور الشمس وان كان منها ولولا الشمس لما ظهر
الظل من الجدار وان كان منه فالاستنارة من الشمس بالجدار والظل من الجدار بالشمس
واعلم انا نريد بالجدار نفس النور من حيث نفسه لا من حيث الشمس **اقول** اذ ما نحن بصدد
في ابتداء هذه الفائدة بيان صدور افعال العباد عنهم على جهة الاختيار بحيث تتحقق
المنزلة التي هي الحق بين المنزلتين الباطلتين هما الجبر والتفويض وقد قدمنا ما فيه
بيان منشأ الاختيار وكيفية صدوره وهنا ذكرنا مثالا لصدور الافعال من المكلفين
على نحو ما ذكرنا من المنزلة بين المنزلتين انه لا يصدر فعل من افعال المكلفين مما اراد
به او ندبوا اليه او نهوا عنه الا على نحو لا يكون الفاعل مجبورا بحيث يفعل بغير اختيار ولا
مفوضا اليه بحيث يفعل ما يشاء بل على حال وسط وهو انه مختار والله سبحانه لم يفعل
فعله ولم يشاركه فيه ولم يكن مستقلا مفوضا اليه بان اهمله اليه في ملكه يفعل فيه
ما يشاء كيف يشاء وذكرت لمنزلة الحق مثالا وبيانا اما المثال فهو ان الشمس اذا طلعت
لو لم يقابلها كثيف كالارض والجدار لم يظهر لها النور المنفصل اعني الشعاع الواقع على
الجدار وانما قلت المنفصل لانا نريد انما يظهر بمقابلة كالجدار وقبل الجدار ليس موجودا
في الاكوان وانما هو موجود في الامكان الاثر من الشمس بمنزلة صورتك التي تظهر في المرآة

فانها قبل المرآة لم تكن شيئا مكونا وان كانت شيئا ممكنا ولو كانت متصلة بك لكانت
لازمة لك موجودة بوجودك وجلت المرآة ام لم توجد كما في صورتك القائمة بك وهذا
قلنا المنفصلة فالنور الواقع على الجدار لم يكن موجودا مع الشمس وهذا يقوى ويضعف
ببياض الجدار وصفائه وعدمهما فهو في الحقيقة نور ظهور ها الجدار لا النور الذي هو
قائم بجرمها الا انه من تجليها فهو منهما لا الجدار لان ظهوره متوقف على كثافة الجدار
فاذا طلعت وقع نور تجليها على وجه الجدار وظهر ظل الجدار من خلفه من الجانب الآخر
والظل ليس من الشمس وانما هو من الجدار لكنه لا يظهر من الجدار الا بالشمس فكان ظهور
النور ليس من الشمس ليقال ان الجدار ليس هو المستنير ولا من الجدار ليقال انه هو المنير وانما
هو بين بين يعني ان الاستضائة انما تحقق بقابلية الجدار اي بكثافته فهو
الفاعل لها الا انه بالشمس لاقتضائه بها وكان ظهور الظل ليس من الشمس ليقال انها خالقة الظلمة
الكثيفة ولا من الجدار ليقال انه مستقل بايجاده طلعت عليه الشمس ام لم تطلع وانما
الظل بين بين يعني ان الظل انما تحقق بقابلية تجلي الشمس من حيث نفسه لا من حيث
نفسه لا من حيث الشمس ومن كثافة الجدار التي حقيقته لانه في الحقيقة صفتها
فهو مخلوق منهما فالجدار مثال المكلف والاستضائة من وجهه مثال الطاعة والظل
من خلفه مثال للعصية فكما ان الاستضائة وان كانت في الاصل من نور الشمس الا
انها لا تظهر الا بالجدار كذلك الطاعة وان كانت من فضل الله ورحمته الا انها لا تظهر
الا بفعل المكلف على جهة الاختيار بان يتمكن من المعصية ويتركها باختياره ويفعل
الطاعة باختياره ولو لم تكن الطاعة باختياره لم يكن مطيعا لانه لا يقدر على تركها
كما لو غيرت شخصا على الصلوة فانه غير مصلي وانما فعل صورة الصلوة خوفا منك
فلم يكن مصليا وكما ان الظل وان كان من الجدار الا انه لا يوجد ولا يتحقق الا بالشمس
كذلك المعصية وان كانت من المكلف الا انها لا تتحقق الا بمدد من الله بتخليته
وبحلت مقتضى فعله الاختياري اي الحلت صورة عمله الاختياري لاجل قابلية
ذلك الفعل فانها اقتضت ان يخليها الله ذلك كما قال وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها
بكفرهم فان كفرهم بقلوبهم على جهة الاختيار اقتضى ان يطبع الله عليها والجاد مقتضى

قابلية

قابلية الفعل هو القدر لانه مساوق للفعل لا سابق لها ولا لاحق ومثال الحق الصورة
في المرآة اذا قابلتها وجليت والمرآة مستقلة بتحريكها اذا تحركت انت تحركت اي المرآة
وان كنت ساكنا وانت مستقل بتحريكها اذا تحركت انت تحركت الصورة وان كانت المرآة
ساكنة فانت مثال امر الله ومقابلتك للصورة مثال قدر الله والمرآة مثال المكلف
والصورة مثال فعل المكلف في الخير والشر فالمكلف مستقل بفعله في الخير والشر ولكن بقدر الله
بمعنى انه لولا قدر الله لم يمكن فعل اصلا كما ان الصورة التي تكون المرآة مستقلة بتحريكها
له لولا انك مقابل للمرآة لم يكن صورة اصلا فالذي تحركه المرآة الا اذا كنت حافظا
للصورة بمقابلتك لها كذلك القدر مع فعل العبد بالله فان حفظ الفعل وثبوته
وتمامه وامضائه بالقدر. واعلم انا اذا قلنا في نحو هذا المثال الجدار فانا نريد به نفس
النور من حيث هو هو لا من حيث الشمس فانك اذا اعتبرته من حيث الشمس كان نورا والمخلوق
منه يكون نورا وحيث اعتبرناه من حيث نفسه كان ظلمة والمخلوق منه يكون ظلمة
كالظل والليل ولو اردنا بالجدار نفس الجدار لكان لقائل ان يقول ان المثل غير صحيح
لان علة الظل اذا كانت كثافة الجدار لم تكن الشمس دليل العلية وقد جعلها سبحانه
عليه دليلا يعني لما يكون فيكون المراد في المثل بصلاده انه هو المكلف والمكلف
لم يكن مركبا من الوجود الذي مثل نور الشمس ومن الماهية التي هي ظلمة ذلك النور اي
انيته وظله الذي به ظهر ومن شيء آخر مثل الجدار في المحسوس ليكون المكلف مركبا من ثلثة
اشياء وانما هو مركب من شيئين لا غير نور وظلمة فمثال النور الذي هو الوجود استضائة
الجدار ومثال الظلمة التي هي الماهية ظل الجدار لانها خلقت من انيته الوجود وانفعاله
من حيث هو هو بل الماهية نفس تلك الانية واين الجدار المغاير للنور والظل في الانسان
وانما مثلنا بالجدار لكونه صورة النور في ايجاد الظل والا لكان اجنبيا من الشمس
كما في المحسوس وليست مؤثرة فيه ولا في كثافته ولا منها منها فلا تكون دليلا
على ظله كما لا يكون زيد دليلا على صفة عمرو وظله فالمراد بالجدار في المثال نفس
النور من حيث هو هو فافهم ان كنت ذا فهم فالاستناد تقومت بنور الشمس تقوم صدور
وبالجدار تقوم تحقق والظل تقوم بالجدار تقوم صدور وبنور الشمس تقوم صدور بالجدار

وعلم

تحقق ثم جعلنا الشمس عليه دليلا فالاستنارة اية الحسنة بفعل العبد من قبل الله
استنارة وجه الجدار تقومت بنور الشمس تقوم صدور لانه هو الحادث لها في وجه الجدار
وتقومت الاستنارة بالجدار تقوم تحقق لان الجدار علة تكونه الذي هو علة تكوينه
فان قلت هذا على خلاف ما قررتم لان الذي قررتم ان قيام التحقق انما يطلق على القيام
الركني واما الموافق لما قررتم لها قائمة بالجدار قيام ظهور قلنا الامر كما قلت ظاهر
ولكن قيام الظهور انما تقول للفرق بين التحقق المادي الذي هو قيام تحقق
وقيام ركني وبين الصوري الذي اصطلحنا على تسمية قيام ظهور وهو في الواقع كما هو
قيام ظهور بلحاظ ان المادة في نفسها قبل الصورة ولها قبل حال الاجتماع موجودة
في وجودها الامكاني والدهري فاذا لحظنا ان علة ظهورها في رتبة كونها هي
الصورة قلنا ان المادة تتقوم بالصورة قيام ظهور واذا لحظنا ان الصورة جزء
ماهية الشيء المركب منهما كالسرير فان جزء ماهيته التي لا تحقق بدونه الصورة
الشخصية وان الخشب بدونها لا يدل على السرير بوجه من الدلالات الاربع الا حال
انضمام الصورة فانه يقال ان المادة تقومت بالصورة قيام تحقق بلحاظ ان الصورة
علة التكون وهو علة التكوين كما تقدم فيقال ان المادة قائمة بالصورة قيام تحقق
اذ لا يتحقق تكوينها ولا تكونها الا بها فلذا قلنا قيام تحقق ولئلا يتوجه علينا الاعتراض
وان لم يكن صحيحا وهو انه ان كانت الحسنة من العبد قائمة به قيام ظهور كان العبد غير
فاعل لها حقيقة وبالاثبات انه فاعل الحسنة دل على ان قيامها به قيام تحقق اي بفعله
لان فعله هو صورة الحسنة ومادتها حصة من امر الله اي من شعاع الحقيقة المحمدية والامر
الشرعي الوارد بالخطاب للمكلفين صورة ذلك الشعاع قال امير المؤمنين عم نحن الصلوة
ونحن الصوم والزكوة ونحن الاعمال ونحن الثواب ونحن العقاب ع فقلته بالمعنى
افق الدعم واذا كان عرفت هذا المثال فاعلم ان الله سبحانه ضربه مثلا لذلك يعرفه
من يعرفه الا يعرف حكم المنزلة بين المنزلتين الا بذلك ونحوه والمثل هو اية الممثل
ودليله فالاستنارة في وجه الجدار هي اية الحسنة صدرها بفعل العبد لان العبد ليس
من فعله الا صورة الحسنة وهي بقدر الله لان مادتها من قدر الله التي هي من امر الله الذي

ظهر بلفظ الخطاب الشرعي ومعناه على صورته لان الامر الشرعي هو صورة امر الله الذي هي
تلك الشعاع المادي اي النور الذي هو مادة الحسنات والطاعات ولاجل هذا قلنا ان الحسنة
بفعل العبد من قدر الله ولا نريد بالقدر المادي الا هذا الذي اشرنا اليه واما القدر
الايجادي الذي هو فعل الله الذي به خلق الحسنة والطاعة من مادة امر التكليف فهو
فعل الله المتعلق بهندسة للمفعولات وحدودها وبه صورة الحسنة والطاعة وينتج
فيها الروح من امره حتى كانت حورية او شجرة او مسكنا او ملبوسا او مأكولا او مشروبا
او غير ذلك من نعيم جنانه ودار رضوانه فافهم راشدا والظل الذي ظهر بتلك الاستنارة
في خلف الجدار اية للمعصية ودليلها من فعل العبد المكلف اي ان صورتها من فعل العبد
وانما قلنا في صورة الطاعة وقلنا بفعل العبد لان حقيقتها وجود والله سبحانه خالقه
اولا وبالذات واذا ما من العبد اليه ما من كان بها من العبد طريقا ومجازا اليها من الله
كما اذا نسبنا ما من الجدار من حصول الاستنارة اليها من الشمس كان طريقا ومجازا اليها من
الشمس الا ترى لها اذا غربت الشمس لحقت بها فلذا نقول لها من الشمس واليها تعود وقال
تعالى اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وفي الدعاء الخير من يديك والشر ليس اليك
وقلنا في المعصية من فعل العبد بقدر الله لان حقيقتها عاصية انها مخلوقة من نفس النور
من حيث نفسه وانيته لا من حيث المنير فهي ظلمة فكانت صورة المعصية من فعل العبد اولا
اي صورة المعصية لم تصدر من فعل الله اولا وبالذات اذ لم تكن مرادة لنفسها وانما اريدت
لغيرها فهي مخلوقة ثانيا وبالعرض وما ينسب الى فعل الله منها الى الذاتها وانما هو لتحقق
الطاعة كما مر ويأتي هو عن القدرة ثانيا وبالعرض فلذا قلنا بقدر الله ولم نقل من قدر الله
لانها عكس الحسنة فلذا قال تعالى الحديث القدسي الاتي وذلك اني اولى بحسناتك منك
وانت اولى بسيئاتك مني كما خاطب الشمس الجدار بقالها انا اولى باستنارتك منك
وانت بظلك مني فافهم ما قلت والثاني قال الله تعالى في الحديث القدسي وذلك اني اولى
بحسناتك منك وانت اولى بسيئاتك مني وهو ما اصابك من حسنة فمن الله
اي انا اولى بها وما اصابك من سيئة فمن نفسك اي انت اولى بها كما في المثال تقول الشمس
للجدار انا اولى بالاستضاءة منك لانها من نوري وان كانت لا تتحقق الا بك وانت اولى

بالظل منى لانه منك وان كان لا يتحقق الا بي **قوله** المراد بالثاني البيان المذكور مع المثال
والمراد بالبيان بيان الله تعالى للمنزلة بين المنزلتين لانه تعالى خلق النور والظل
مثالا وآية للخير والشر والطاعة والمعصية وقد قال الله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس
وما يعقلها الا العالمون وفي قوله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها
الا العالمون وفي قوله تعالى في الحديث القدسي بيان ان الحسنة منه اي مادتها وصورتها
من قدره الذي هو شعاع امره الذي هو الحقيقة المحمدية ثم وتكوينها من قدره الذي هو فعله
بفعل العبد وهو صورتها كما ان الجدار استضائة الجدار من تجلي الشمس ومادتها من
شعاعها المنفصل وصورتها من كثافة الجدار فلذا قال تعالى انا اولى بحسناتك منك
لان مادتها من قدره تعالى وليس من العبد في الحقيقة الا صورتها وصورتها وان كانت
جزء ماهية الحسنة لكنها اي الصورة جزء صوري مقداري والمادة اقوى من الصوري
فلذا قلنا هي من ربي المادة حيث الصور اشارة الى ان الصورة هي قابليتها الايجاد وبالعكس
في المعصية ثم هنا قال تعالى وانت اولى بسيئاتك مني لانها صفتها من مخالفته للامر وصورتها
من فعله والمخالفة استدعت الخذلان منه سبحانه فلذا كانت به مادة المعصية لان المراد
بالمخالفة ليس نفس معاكسة الامر لان تلك هي الصورة التي هي فعل العبد وانما
المراد منها الامر المخالف حيث يكون مادة الحسنة من موافقة الامر انها نور الامر المعمول
به اي وجوده ومادة السيئة ظلمة الامر المخالف اي ماهيته فافهم **قال** فالحسنة من الله
اولا وبالذات بمعنى الجهة جهة الوجود فيها الرجوع بها من جهة قدر الله الى فعله وبالعبد
ثانيا وبالذات ايضا لانها من وجوده بالله فهي من جهة فعل العبد يرجع الى وجوده الراجح
الى فعل الله تعالى والسيئة من العبد اولا وبالذات بمعنى الجهة ماهيته فيها وبالله ثانيا
وبالعرض بمعنى المساوقة في الوجود وتحقق الماهية بالوجود المتقوم بامر الله **اقول** انما قيل
الحسنة من الله مع انها فعل العبد لان جهة وجودها اعني جهة مادتها الجهة على جهة
ماهيتها اي صورتها الرجوع جهة مادتها بتقدير الله سبحانه الى فعله عز وجل فهي اثر فعله
الصادر عنه واما صورتها فهي فعل العبد المكلف الواقع باختياره وهي وان كان لها
الى الوجود لانه من حيث العقل يطلب الوجود الا انه منسوب الى العبد المركب من وجود وماهية

فقد صدر ذلك الفعل عن اعتبارين ذاتي وعرضي فالاول من الذاتي المحض الى العرض
من الكراهة الملابسة فلذا رجحت جهة مادة الحسنة على صورتها من وجوه منها الجهة
الذكورية لان المادة هي ام الحسنة والصورة امها ومنها لخلوص ذاتية المادة وشوب
الصورة ومنها سبق المادة واقربيتها ومنها ان المادة روح الحسنة والصورة جسد لها
كما اشير اليه حديث سيد الساجدين عم ومنها ان المادة الحسنة من امر الله وقدره
اولا وبالذات وصورتها ثانيا وبالذات لكونها من العبد من جهة وجوده المتقوم
بامر الله وقدره تقوم صدور وتقوم ركني فلاجل ذلك كان ثانيا وان كان بالذات
ولاجل ما ذكر ونحوه قال تعالى انا اولى بحسناتك منك واما السيئة فهي من العبد اولا
وبالذات وانما قلنا اولا وبالذات مع كونها بقدر الله من جهة الجهة جهة ماهيته
فيها لان ما في السيئة من جهة ماهية العبد خالص في السيئة لانها كانت بهيجان
دواعي النفس الامارة بطلب الماهية فكان ميل ماهية العبد في السيئة اقوى من
ميل الوجود فيها بعكس الحسنة وميل الوجود فيها بالعرض والتبعية وهو قولنا
وبالله ثانيا وبالعرض لان ما في السيئة من فعل الله التكويني هو انه اوجدها بمقتضى
عمل العبد السيئ والكائن وتركه الحق ومن قدر الله انه خذله ووكله الى نفسه ومن مفعوله
الذاتي اعني الوجود هو ميله مع ماهيته بالعرض والتبعية فكل ما فيها من فعل الله
سبحانه ومن قدره ومن مفعوله الذاتي المستمد من النور اعني الوجود بالعرض وتابعا
وما فيها من جهة ماهية العبد وميولاتها ودواعيها بالذات واولا ومعنى كونها
في كل ما كان من فعل الله وقدره ومفعوله اي الوجود بالعرض انها اي ماهية العبد
الفاعل للسيئة مساوقة في الظهور للوجود بمعنى انها خلقت من نفسه من حيث هو لا
من حيث النور كما خلق الظل مساوقا لاشراق الشمس بوجودها من نفس النور من حيث هو
لا من حيث الشمس والا لكان نورا فالماهية راجعة الى نفي الوجود من حيث هو والوجود
راجع الى نور الله الذي هو امره الذي به قام كل شيء **قال** فنسبة العبد الحسنة بالذات
من مشية الله تعالى لها بالذات ومشية العبد للسيئة بالذات من مشية الله تعالى
لها بالعرض على نحو ما اشرنا لك اليه واسلك طريقا بين هذه الحدود جامعا لها

على نحو ما يليق وهذا الطريق الجامع هو سبيل الله قال تعالى فاسلكي سبل ربك ذللا
اقول يعني ان مشية العبد للحسنة من قبيل الوجود الذي هو حقيقة العبد من ربه
فهي مشية ذاتية له والحسنة ايضا لان الحسنة ايضا ترجع فيها جهة النور كما تقدم
وهي من مشية الله للحسنة بالذات لا انها هي المطلوبة من ربح المكلف ومشية العبد
للسيئة ايضا بالذات لان هذه المشية من قبيل الماهية التي هي حقيقة العبد
من نفسه وانيته فهي ذاتية له والسيئة لان السيئة ترجع فيها جهة الظلمة كما تقدم فمشية
لها بالذات من مشية الله لها اي السيئة ترجع فيها جهة الظلمة كما مر وبالعرض لان السيئة
ليست مطلوبة من العبد وانما مكن من فعلها بان جعلت مشية والات فعله صالحة
لهما وان كانت انما خلقت للطاعة ليتمكن من فعلها اذ لو فعل الحسنة ولم يقدر على السيئة
لم يكن محسنا كما لا يكون محسنا حتى يتمكن من السيئة ويتركها ويفعل الحسنة فكانت
السيئة والتمكين منها مطلوبا لله تعالى ثانيا وبالعرض لتتم الحسنة فافهم وقولي
واسلك طريقا بين هذه الحدود الخ اريد به انك اذا عرفت ان الحسنة من فعل الله
يعني بمحبته وتأييده ومن وجود العبد وان السيئة من فعل العبد بتمكين الله له منها
لتتم له الطاعة والحسنة كانت من فعل العبد ويقال الله يعني بتمكين الله للعبد منها
ليطل ان يتمكن من الحسنة وعرفت ان قيل الله الذي قام به كل شيء هو الحافظ للعبد
ولافعاله الخير والشر كما ذكرنا سابقا على نحو ما يحفظ المادة صورة السرير وصورة
الصنم فكما ان خلق الله الخشب لمنافع العباد لا يكون به فاعلا للصنم ولا معينا لعابديه
وعابديه كذلك خلقه للقدرة والالات لمنافع الخلق لا يلزم منه كونه فاعلا لافعال العباد
بل هم الفاعلون لافعالهم لم يشاركهم فيها ولو ببيل في ملكه وسلكت بين ذلك
خارجا عن كلا الطرفين عن الاجبار والتفويض فقد سلكت سبل ربك ذللا
اي منقادا لما اشار اليك في الاثر وعلى السن اوليائه من ان الله سبحانه لا يظلم العباد ثم
ولا يجبرهم في ملكه ففي التوسط بين هذين منزلة لا يعلمها الا العالم ع او من علمه
اياها العالم كما في رواية التوحيد عن سيد الساجدين ع قلت واصل المسئلة
هو ان تعلم ان الشيء انما يتحقق بوجوده وبماهيته وذلك لانه لا قيام له بنفسه

لا في افراده ولا في المجموع وانما يتقوم بامر الله قيام صدور فهو قائم به ابدا قيام صدور
فهو طري ابدا واليه الاشارة بقوله تعالى ومن اياته ان تقوم السماء والارض
بامره ثم دعاء يوم البعث رواه في المصباح قال ع كل شيء سواك قام بامرك اقول في هذا الكلام
اشارة الى بيان كيفية قيام الاشياء بامر الله لاحتياجها في صدورها وفي بقائها الى
الامداد والمدد وذلك لتعلم ان الشيء لا يتحقق الا بوجوده وماهيته فهو متقوم
بهما قياما ركنيا فانه ليس مستقلا وانما هو متقوم بغيره سواء اعتبر ذلك في نفسه
ام في افراده ان كان ذا افراد ام في اجزائه بل وفي لوازمه واشراقاته ولكم اما قد اشرنا
ان امر الله الذي به قامت الاشياء يطلق على شيئين احدهما فعل الله وهو المشار
اليه بقوله تعالى الا له الخلق والامر وهذا تتقوم به الاشياء تقوم صدور فكل
شيء من فعل الله في حال طري ابدا فاول اثاره كاخرها اذ وجودها انما هو شيء
بفعل الله سبحانه فلا تتحقق له في البروز في عالم الاكوان الا بالفعل فهو منه كالنهر الجاري
من الينبوع والاخر اول مفعول صدر عن الفعل وتتقوم به الاشياء تقوما ركنيا
كتقوم السرير بالخشب والمراد بهذا الوجود هو الماء الذي جعل منه كل شيء وهو الحقيقة
المحمدية فان الاشياء كلها موادها التي تتقوم بها من اشعتها واشعة اشعتها والابنية
المذكورة والدعاء يحتمل الامر فيهما على الوجهين بان يكون المراد بالامر العلة الفاعلية
او العلة المادية قلت الاثار في كل حال كنهر يجري مستديرا استدارة صحيحة وليس ذلك
انه نهر يجري انه دائرة بل هو كرة مجوفة ولافعاله ايضا قائمة من جهة ما تقومت به ذاته
تقوما تبعيا على نحو ما اشرنا اليه سابقا والمراد بالتبعي ان يكون نسبة ما تقومت
به الافعال الى ما تقومت به الذات نسبة الشعاع الى المنير نسبة ولحاظا من السبعين
اقول يعني انك اذا اعتبرت حال الاستمداد في حال جريان المدد عليه من فوارة القدر
وانه لا يهمل الاهمال وان ما انفصل عنه عائد اليه كان كالنهر الجاري على الاستدارة
بان يكون اخره متصلا باوله بمعنى ان ما يأتيه انما هو مما له وان ما ذهب منه بعد
استمداده عائد اليه مددا جديدا سواء رجع في انفصاله عنه وذهابه منه الى غيب
الاكوان ام الى غيب الامكان فانه لا يأتيه مما ليس له ولا منه ولا يأتيه الامداد جديدا

من جهة ينبوع استغنائه التي هي مبدء فيض امداده وتلك الينبوع ليس في جهة
ولا مكان ولا وقت بل نظهر الافاضة عليه من كل جهة فيكون في استمداده كرة مصمتة
الاستدارة مجوفة لاجماد ور على نقطة هي علتها الا الى جهة ولعلكم ان بعض وسل الى
ساهل هذه اللجة قال بان الشيء لا يوجد بعينه في آنين بل يتبدل في كل لحظة
تبدلا ليس الا فهو في كل شيء ان غير ما قبله وما بعده مغايرة حقيقية لانه نهر يجري
والنهر في كل لحظة هو غير ما قبل ذلك وما بعده فالذاهب منه لا يعود ابدا والآتي اليه
لا ينقطع ابدا وقد لحظوا وغلطوا لانه لو كان كما يقولون لكان في جميع احواله جديدا
طريا فلا يتصف ذاته بطاعة ولا معصية لانها كلها تذهب ولم يبق شيء منها الله ولا هله
يلاقي يوم القيمة لا ثواب له ولا عقاب عليه لانها كل جارحة مع ما كسبت وفناء كل طبيعة
بما اقتضت وليس كذلك بل قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقوله سبحانه
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله تعالى سيجزيهم
وصفهم وقوله تعالى ولكم الويل مما تصفون ان هذا ما كنتم به تمترون وامثال
ذلك تنادي باعلى صوتها بعدم فناء شيء منهم ولا من اعمالهم فلما دل الدليل على عدم
الاستغراق والثبات وعلى عدم الاستغناء عن الامدادات ظهر بان العالم الذين هم
وليس الا بقائهم وقد قال عم وانما خلقتم للبقاء وانما تنقلون من دار الى دار وهذا
كله مترتب على ما اشرنا اليه من انه نهر يجري مستديرا ليتصل اوله من آخره وعائد من
ذاهبه وانه لا يملكن مما له فان ما ذهب عنه لحق يغيب كونه او امكانه هو ما يمد
به وفائدة هذا مع ما ذكرنا من لزوم الاوصاف والاعمال انه اذا تكرر في اطوار الكسر
والصوغ والحل والعقد نعمت اجزاؤه وتلونت ذراته وقويت بنيته وصفت
طينته ورقت بتكرار الحل والعقد والكسر والصوغ الى غايات كمالاته لترديده في مراتب
اطواره وهذا ظاهر لمن عرف كيفية تكوين الاشياء في مراتب اطواره فان الياقوت انما
عز وتميز عن اصله الذي هو التراب بكثرة السحق والحل والعقد والطبخ على النظم الطبيعي
حتى تخلص عن الاوساخ والاعراض وزالت عنه الغرائب ونضج بكر الكواكب عليه وكذلك
جميع الاشياء فلذا تنتهي الى غاية كمالها من غاليات الخيرات او الشرور وهو لي وافعاله

ايضا قائمة بامر الله تعالى الخ اريد به ان افعال المكلف من حيث كونها محفوظة بامر الله
تعالى الخ انها قائمة بامر الله الذي هو فعله والذي هو مفعوله الاول من جهة ما تقومت
به ذاته يعني انما تقومت به الافعال مطلقا اي صدورا وامدادا هو مما تقومت به
الذات فنسبة الى ما تقومت به الذات نسبة الافعال الى الذات فكما ان الافعال صفات
فعلية للذات كذلك الامر الذي تقومت به الافعال صفات فعلية لما تقومت به
وهي نسبة الشعاع الى المنير ودونه في الشدة والضعف نسبة الوحل من التبعاين
وهو جار في الافعال كجريان اصله في الذوات يعني ان الذوات قائمة بالامر الفعلي قيام
صدور وبالامر المفعولي قياما وكذا كذلك الافعال قائمة بالامر الفعلي الذي هو
شعاع الامر المفعولي الفعلي الذي تقومت به الذوات قيام تحقق اي قياما ركنيا
ولكن لا يشتبه عليك من كلامنا انا نريد ان الافعال صادرة بامر الله ليكون المكلف مجبورا
وانما هذه هي الحافظ للافعال وفاعلها المكلف كما قلنا سابقا ان الحافظ للصورة
التي في المرآة من حيث التقوم الصدوري والركني هو مقابلة الشخص لها ومع هذا
فهي اي المرآة مستقلة بتحريكها وتسكينها مما هو من جهتها كما ان الله تعالى مستقل بتحريكها
وتسكينها مما هو من جهة فافعال المكلف الاختيارية مستندة في صدورها اليه على جهة
الاستقلال لا الى حافظها كما توهمه كثير من اهل المعرفة كالملا محسن وشيخه وغيرهما
فانهم كثيرا ما يقولون بان المنزلة التي بين لا يعثر عليها اهل الظاهر ولا يعرفها الا
اهل الكشف والشهود وربما يلبسونها افعال الملا محسن ره في كتابه قرة العيون ما معناه
كما ان خلق الموصوفات تتفرد به الباري سبحانه لا يشاركه في صنع شيء منها احد من خلقه
كذلك خلق الصفات والافعال فانها صفات ومعلوم عند كل من نظر عبارته وفهم مقصوده
منها انه قول المجبرة بان افعال العباد من الله اذ لا مؤثر في الوجود الا الله ونحن نبرء
الى الله تعالى من هذا القول بل افعال العباد منهم هم لها فاعلون كما قال سبحانه ولهم اعمال
من دون ذلك هم لها وانما كنا نقول بان الله سبحانه حافظ للمكلف ولافعاله بامره بمعنى
انه تعالى سبق لهم ولافعالهم بامره الآن افعالهم صادرة منهم باختيارهم هم لها فاعلون
على الاستقلال لم يشاركهم سبحانه فيها ولم يكن فاعلا لها قلت فالذات قامت بامر الله

وافعالها قامت بنور ذلك الأمر واختلافها على حسب اختلاف مراتبه من ذلك الأمر فالأمر
هو الحفيظ لها كما ذكرنا والفعل المحفوظ مستند الى فاعله المحفوظ وحفظ الاسناد من ذلك
الأمر ايضا والى هذا المعنى الاشارة بقوله الرضا ع هو المالك لما ملكهم والقادر لما
اقدرهم عليه **اقول** هذا الكلام تكرير لبيان كون امر الله سبحانه حافظا للعبد المكلف
ولافعاله والمكلف المحفوظ بذلك الأمر فاعل الافعاله المحفوظة بنور ذلك الأمر
اذ لولم يحفظ له فعله لما قدر ان يفعل لم يحفظ له وعليه فقلت الذات قامت
بامر الله الذي هو فعله قيام صدور وبامر الله هو مفعوله الاول قيام تحقق يعني
قياما ركنيا فكان امر الله الفعلي حافظا لهما بالايجاد وامر الله للمفعولي كان حافظا
لهما بالامداد فبالوجهين كانت شيئا يصح التكليف لها ويصح منها الفعل وافعالها
اي افعال الذات قامت بنور ذلك الأمر الذي قامت به الذات وذلك النور هو صفة
الأمر لانه امر من امر الله وهو شيئا كالأمر نفسه فعل الله قامت بها افعال الذات
قياما ركنيا وهذا مثل ما في الذات واعلم اني قد كشفت لك من سر القدر ما لا يحتمل في غير
هذا الا فيما كتبناه وذلك من اسرار الحقيقة الائمة ع ليس من الانتحال ولا من التوهم والخيال
ولم ابق عنك في هذا الا ما لا يسعه المقال وانا او قفك على ما كتمته فان وصلت
الحد من مصدره فهمته والا فلا تفهمه واياك ان تخرج عن حد الحق الذي ذكرته
وانا اذكره واقول ان افعال المكلف صورها صادرة منه باختياره على الاستقلال
بالله اي ان موادها من امر الله الفعلي ايجادا ومن امر الله المفعولي امدادا فلا يشتبه
عليك من قولي انها قائمة بصفة امر الله الفعلي قيام صدور وبصفة امر الله للمفعولي قياما
ركنيا ان الافعال ليست صادرة عن المكلف على جهة الاستقلال اذ جميع صورها
منه على النحو الذي ذكرناه وهذا الذي ذكرته لك هو الذي كتمته عنك فان بينته
لك صاحبه ع فانت تفهمه وان وقفت على حد ظاهر كلامي فانت تسلم مع انك
تفوز بالسهم الاوفى من التصديب بالمعلى والرقيب وان اردت ان تتخطا للاعم
بغير تبيين صاحبه ع **قلت** بالاجبار وان تزحزحت عن حد ظاهر كلامي قلت
بالتفويض واعلم ان فوق هذا سر تضيق لا ينبغي ان يطلع عليها الا الواحد الفرد

في تطلع عليها فقد ضاد الله في حكمه ونازعه في سلطانه وكشف عن سره وستره وباء بغضب
من الله ومأواه جهنم وبئس المصير ومن نازعه في سلطانه تعالى ان تتخطا عن حد
ظاهر كلامي فانه قولي بالتفويض فافهم وقولي وحفظ الاسناد من ذلك الامر ايضا
اريد به ان الاسناد نفسها اعني اسناد الفعل الى فاعله من ذلك الامر ولكنه من نوره
فهو نور نوره وصفة صفته على ما قررنا وقول الرضا ع هو المالك لما ملكهم نفي التفويض
بقوله هو المالك ونفي الجبر بقوله لما ملكهم ولم يقل لما ملكوا وكذا قوله ما اقدرهم
عليه لا ترغم ليشير الى اللطيفة التي فيها التي كتمتها عنك وان كنت بينتها لك لان
فهمك لها موقوف على تعليم العالم ع فتفهم هذا الكلام المردد والله سبحانه ولي التوفيق
قلت والاختيار الذي في العبد نشأ من اقتضاء الضدين الوجود والماهية لا
قتضاء ما لهما كما مر ومن خلق الآلة الصالحة للمتضادين ومن الاستطاعة للفعل
في الفعل ومن امكانها قبل اي الصحة وهي التي يكون العبد بها متحركا مستطيعا للفعل
ولانه اي المختار فيكون مختارا قال تعالى فجعلناه سميعا بصيرا **اقول** انا قد اشرنا في الشرح
الى بيان منشأ الاختيار وهنا ذكرناه في المتن والضدان هما الوجود والماهية
والمكلف مركب منهما وكل منهما بسبب افتقاره يقتضي الميل الى ما هو من نوعه للاستمداد
منه ما له مما يتقوم به فاختيار المكلف نشأ من تركيبه من اقتضاء كل من الضدين
الذين تركب منهما ومن الآلة المخلوقة له لتحصيل ما يقتضيه كل واحد من الضدين
حيث خلقت صالحة لكل من الميلين ومن الاستطاعة لما يشاء من افعاله فانه تعالى
خلق فيه استطاعة امكانية سابقة على الفعل جائزة الحصول له واستطاعة فعلية
واجبة الحصول مع الفعل لا قبله ولا بعده وهي المعبر عنها في الاخبار بانها الصحة التي
يكون العبد متحركا مستطيعا للفعل وقد دل عليه قوله تعالى فجعلناه سميعا بصيرا
اي مختارا يعرف الخير والشر والجيد والردي لانه فعل المختار والاثر يشابه صفة مؤثره
التي هي منشأ الاثر **قلت** فاذا فعل العبد المختار المتقوم بامر الله الفعل المتقوم بنور
امر الله وهو قادر على تركه كان قد فعل فعله وحده بقدر الله لان الفعل المحفوظ
مستند الى فاعله المحفوظ وحده فبقدر الله تقوم الفاعل والفعل ويقوم استناده

لا فاعله والى ذلك يشير تاويل قوله تعالى ثم قبضناه الينا قبضا يسيرا فقدر الله روح
الفعل العبد وروح فعل العبد جسد وهكذا في كل حركة وسكون وهو سر الامر
بين الامرين **اقول** اذ افعل العبد المختار من جهة تركيبه من شيئين متضادين لكل
واحد منهما داع يبعثه على خلاف ما يدعى الاخر كان قادرا على فعل ذلك الفعل المامور
به او المنهى عنه بباعث احد جزئي ذاته وعلى تركه بباعث الجزء الاخر وتركيبه
من الباعثين المختلفين هو منشاء الاختيار وقد قدمنا ان انبعاث الداعيين لا
يكون دفعة لاستلزام ذلك انفكاك كل من الاخر المستلزم لفناء المركب عنهما وانما
ينبعثان على التعاقب وقد سبق ان كل شيء هو محفوظ ما دامت شيئيته محفوظة
عليه فهو شيء ينسب اليه الافعال والا فليس شيئا اصلا وهو المراد بقولنا التقويم امر الله
والفعل كذلك فان فعله انما هو لشيء في نفسه ومنه انما هو بحفظ نور امر الله كما
بينا سابقا فالعبد فاعل وذلك بقدر الله اى بامره الفعلى الحادث وبامره المفعولى المرابط
واليه الاشارة بقوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله هذا في قولنا ان العبد
مستقل بايجاد فعله ولكنه لا بد انما كان فاعلا بقدر من الله وهو الامر الفعلى والامر
المفعولى وهو معنى قولنا فبقدر الله تقوم الفاعل والفعل وتقويم استناده الى محله
ومعنى الاشارة بتاويل قوله تعالى ثم قبضناه الينا قبضا يسيرا ان الظل مددناه وقبضنا
بعد مدة قبضا يسيرا اى بالتدريج سائرين له من المساوقة بمعنى المصاحبة يعنى انا قبضناه
ولم نخله من ايدينا وهو من ظاهر الظاهر والظل اثر فعل المكلف فانه وان كان بفعل المكلف
من محله والم يكن شيئا الا باحداث المكلف ما الى شيء ويقوى هذا ان الله روح فعل العبد
وفعل العبد جسده ان يريد ما ذكره على الحسين من ان القدر والعمل كالروح والجسد
فكما ان الروح بدون الجسد لا تحس والجسد بدون الروح صورة لا حركة فيها كذلك القدر
والعمل فلو لم يكن القدر بموافقة من العمل لم يعرف الخالق من المخلوق وكان القدر شيئا
لا يحس ولو لم يكن العمل بموافقة من القدر لم يتم ولم يمض ولله فيه العون لعباده الصالحين
فقلت بالمعنى او بما يقرب من اللفظ والمعنى في تمثيله ع بالروح والجسد ما ذكرنا مكررا من ان كل
شيء فايجاده من الله وامداده من امر الله وان المكلف وافعاله من هذه المقولة الا ان صحة



الافعال هو بحدثها باختياره كما مثلنا سابقا بالصورة التى في المراة من ان فاعلها
صورة المقابل القائمة به بمعنى ظلها المنفصل القائم بها قيام صدور والقائم بالمراة
قيام عروض وحلول والقابلية انها وهيئتها قيام ظهور وصورة الصورة من صقالة
المراة وهيئتها فما من صورة المقابل حافظ للصورة في المراة بظلها الذى هو مادة
الصورة في المراة وهو بمنزلة قدر الله في فعل المكلف وما من المراة من صقالة واعتدال
واعوجاج وكبر وصغر وبياض او سواد وعرض وطول هو صورة الصورة كما انها
التى فيها من المقابلة وذلك شيء لحلية المراة فهى مستقلة بلحاظ انها صورة الصورة
كما انها مستقلة بتحريك الصورة المحفوظة فكذلك المكلف مستقل بحداثة صورة فعله
وبتحريك مجموع الفعل اعنى ما من القدر من مادته وما منه من صورته تمام وكل حركة
وسكون فقدر الله حافظ كما قلنا من انه روحه والحركة والسكون جسده فافهم
فان هذا هو سر الامر بين الامرين ومن هنا **قلت** ومثال ذلك التقوم كما تقومت به
الاستضائة في الجدار بنور الشمس فالامر وجه الشمس والنور الذى هو المد نور الشمس
المنبث والاستضائة في الجدار وجود الانسان والجدار الذى اشرنا اليه وهو نفس الاستضاءة
من حيث هى هى ماهيته وقوله المنسوب اليه هو مثل الانعكاس عن الاستضاءة وهو نوعان
ما انعكس عنها من جهة نور الشمس فهو خير ونور وحسنة وطاعة وما انعكس عنها من جهة
نفسها فهو ظلمة وسيئة ومعصية فالنوع الاول فعل العقل عن الوجود والثانى فعل
النفس عن الماهية فتفهم **اقول** وقولى ومثال ذلك التقوم الخ مبنى على قاعدتى من تكرير
ما اذكره فانى اكرره مرارا لكثرة التفهيم الطالب بكثرة ذكره مرة بعد اخرى ولانى اعلم ان الاذهان
بمثل هذه المعانى وبعدها من مدارك الافهام حيث لم تذكر في كتاب ولم تجر في خطاب وانما اشارت
اليها الاخبار اشارة خفية لاولى الابصار وذلك ان تقوم حسنات العبد وطاعاته بقدر الله
مع انها منسوبة الى العبد وحادثة بفعله كتقوم الاستضاءة التى ظهرت في وجه الجدار بنور
الشمس لانها هى انعكاس نور الشمس الا انها لا تظهر الا بالجدار فكما ان الجدار هو المحدث
لها في الظهور وان كانت من نور الشمس قائمة به قيام صدور وقياما ركنيا لكنها لا
يتحقق في الاعيان الكونية الا بالجدار كذلك الطاعة فانها وان كانت من نور الوجود الالهى

للفعول ويبون الوجود الفعلي كامر الا انها لا تتحقق في نسبة كونها الا بفعل العبد
وكذلك تقوم سيئاته ومعاصيه بفعل الله العرضي المعبر عنه بالتخلية والخذلان
وظاهر الشريعة فامر الله الذي تقومت به الطاعة اولا وبالذات مثله وجه الشمس
وهو المرئي للمضيء لانه بمنزلة الامر الفعلي والامر الذي منه مادة الطاعة اعني النور
الذي هو الماء يعني الذي جعل منه كل شيء حي اعني المفعول الاول مثل نور الشمس
المنبث من فعلها وهو الذي كان منه استضائة الجدار بالانعكاس والاستضائة
في الجدار مثل وجود الانسان في تكوينه والجدار نعني به نفس الاستضائة التي هي الوجود
المكلف وهذه النفس هي ماهية المكلف لان الماهية نفس الوجود من حيث هو هو
وفعل المكلف الطاعة المنسوب على الاستقلال مثل انعكاس النور عن الاستضائة التي
هي مثل الوجود والمنعكس عنها هو النور الخارج للظل هذا اذا جعلت الاستضائة مثالا
الوجود ولو جعلتها مثالا للحسنة كان الظل مثالا للسيئة فالمنعكس عن الاستضائة
ان جعلتها مثالا للوجود من جهة نور الشمس مثالا للطاعة الصادرة عن دواعي الفضل
بطلب الوجود وهو خير ونور وحسنة وطاعة وما انعكس عن الاستضائة ان جعلتها
مثالا للوجود ايضا من جهة نفسها لا من جهة نور الشمس مثل المعصية الصادرة عن دواعي
النفس الامارة بطلب الماهية وهو شر وظلمة وسيئة ومعصية فالنوع الاول اعني الخير
والنور والحسنة والطاعة فعل العبد من جهة دواعي عقله والعقل انبعث الى هذه الخيرات
من جهة ميل الوجود اليها وطلبه من العقل ان يسخر الاركان في تحصيلها وكل ذلك
بمعونة من الله بمدده من قضاء الخير والنوع الثاني اعني الشر والظلمة والسيئة والمعصية
فعل العبد من جهة دواعي نفسه الامارة وهي انبعثت الى هذه الشرور من جهة ميل
الماهية اليها وطلبها من النفس ان تسخر الاركان في تحصيل هذه الخبائث وكل ذلك
بتخليته وخذلان من الله وذلك مقتضى قضاء السوء لسوء فعل العبد وخبث نيته
وما ربك بظلام للعبيد **قلت** نعلم ان الماهية موجودة بوجود الوجود مادام موجودا
واذا لم توجد لم يوجد الوجود لانها شرط ايجاده وتمام القابلية للايجاد كالعكس وانما
قالوا انها عدم ما شمت رائحة الوجود لانهم يريدون انها لم توجد اولا بالذات فلا انها

لم توجد اصلا بل هي موجودة بفاضل ايجاد الوجود كما قلنا انها وذلك الفاضل اذا نسب الى ايجاد
الوجود كان نسبة الواحد من سبعين كما هو شان الاثار والصفات هذا في الظاهر **اقول** اعلم ان
الماهية موجودة بوجود الوجود مادام موجودا بها لانها هي هويته من نفسه والتي
لا يكون شيئا الا بهويته فهي دعامته التي لا تتقوم الا بها وهي كذلك بمعنى انها اذا كانت
هي هوية الوجود لا يتحقق بدونها لانه اذا لم يكن له هوية هي شرط كونها وتحققها
وهي شرط ظهوره وقابليته واما قولهم انها ما شمت رائحة الوجود فهي عبارة منقولة من
كلام المتقدمين وهم يريدون بها انها موجودة ثانيا وبالعرض لانها لم تكن مقصودة
لنفسها وانما طلبت لتوقف ظهور المقصود عليها اعني الوجود الذي هو المراد اولا وبالذات
الا ان المتاخرين من الحكماء فاتهم كثير من مرادات المتقدمين وكانت الحكمة محفوظة
بالوحي النازل على الانبياء عم وتلقوها الحكماء المتقدمون عنهم فلما انفردوا وانحرف الاخذ
عنهم كما جرى للمشائين والرواقيين فانهم ربما فهموا من تلقاء انفسهم اشياء لا
تجري على قواعد وحي الله سبحانه خصوصا حكماء الاسلام لتلك العلة ولان
المترجمين لكلامهم المكتوب في كتبهم باليونانية ربما ترجموا كل لفظ على حدة
فيقع الغلط والخطاء اذ قد يكون المعنى لا يتادى الا بالمجموع كما لو ترجمت القول
الفارسي قسم بجوز نفقت فم بعض اليمين ويجي بكل فانه يبطل المعنى ويكون غير مراد
الفارسي لان مراده احلف على نجمتان ويكون المعنى كل اليمين فلما اكثر الخطاء من
اجتهاد الحكماء من انفسهم من غير اخذ من قواعد الوحي كما نزل بل ربما زعموا عليه
ما لا يدخل تحت قواعده ومن الخطاء في الترجمة من تحرين سوء الفهم اختلف دعوى المتقدمين
مع المتاخرين وبرهان هذا ما نص عليه حفاظ الشريعة محمد ص فانهم قد بينوا
عن الله تعالى دقيق الحكمة وجليلها وذلك بما يطابق العقول ويطابق قواعد التوحيد
ويطابق القرآن المجيد وهؤلاء المختلفون في الماهيات فقالوا فيها بالاقوال المتعددة
فمنهم من قال انها مجعولة مطلقا وبعضهم لم يقل به بل قال بعدم كونها مجعولة وبعضهم
فرق بين مرتبتها في الاعيان ومرتبتها في العين فقال به في الثانية دون الاولى
وبعضهم قال جعله تعالى متعلق اولا بالذات بها وبالوجود ثانيا وبالعرض فجعل الوجود

تابعا لجعل الماهية على معنى انه لايحتاج بجعل جاعل وبعضهم جعل انها فائضة منه سبحانه في الاعيان دون العلم وبعضهم قال ان الجعل يتعلق بها والطلق وبعضهم قال بمعنى انها فائضة منه سبحانه بتجلياته الثابتة بصور شؤونه المستجنة في غيب هوية ذاته بلا تخلل ارادة واختيار بل بالايجاب المحض وبعضهم قال انها ليست مجعولة بل هي صور علمية للاسماء الالهية التي لا تأخر لها عن الحق الا بالذات لا بالزمان اي بالوقت بمعنى ان ظهورها ساوق الازلية وان كانت بعده في الرتبة فهي ازلية ابدية غير متغيرة ولا متبدلة وبعضهم قال ان المراد بالافاضة التاخر بحسب الذات لا غير وبعضهم بجعل المستعد لها ايضا والطلق وبعضهم قال بمعنى انها فائضة من الحق سبحانه الى الخارج من غير طلب منها اليه وبعضهم قال بطلت منهما بلسان حالها اليهما وبعضهم لم يقل بافاضتها بل قال بعدمه وبعضهم قال انها من مقتضيات ذاته ومقتضى الذات لا يتخلف عنها الى غير ذلك مما تضمنه تلك العبارات عنهم وهذه الاقوال الخمسة عشر ربما تدخل بعضها في بعض وهنا انكثرها قال امير المؤمنين ع العلم نقطة كثرها الجاهلون او الجهال على اختلاف الروايتين وبالجملة الماهية ان كانت شيئا فالله سبحانه خالقها والا فهي قديمة غيره او تكون هي الله اذ الشيء لا يخرج عن ذلك فان كانت مخلوقة تم المطلوب وان كانت قديمة غيره تعطل لتعدد القدماء وان كانت هي الله لم يجز ان يكون ماهية لزيد وعمرو والتحلي الاراء الباطلة المبنية على القول بوحدة الوجود التي ثبت بالاجماع كفر قائلها وان لم تكن شيئا فلا معنى للاسناد اليها بجعل وعدمه والحق انها شيء محدث خلقها الله من نفس الوجود من حيث نفسه فكل محدث مركب من وجود وماهية اي مادة وصورة وهو قول الحكماء الالهيين الاولين كل ممكن زوج تركيبي يعني ان كل ممكن مركب من شيئين محدثين وهذا هو الذي يجري على قواعد الاسلام وضوابط التوحيد وبراهين العقول وتبيان الوحي وقولي انها موجودة بفاضل ايجاد الوجود وقد تقدم الكلام في بيانه وان المراد بالفاضل هو نور الفعل المحدث للوجود وهذا النور فعل مشتق من فعل الله الذي صدر عنه الوجود فراجع هناك وقولي وذلك الفاضل اذا نسب الى ايجاد الوجود كان نسبة

الواحد من سبعين كما هو شأن الاثار والصفات اذا نسبت الى المؤثرات والموصوفات وقد اشرنا في مباحثنا الى وجه ذلك العدد من ان كل شيء فهو مربع الكيفيات مثلث الكيان لان حرارة ورطوبة وبرودة ويبوسة وجسم ونفس وروح فكل شيء جوهر او موصوف ذو سبعة فاذا نسب الجوهر والعرض اللذين في المرتبة الثانية كان سبعين لان السبعة في المرتبة الثانية سبعون والصفة والاثر واحد منهما الا ان العرض لو كان من نوع موصوفه كان واحدا من عشرة فافهم **قلت** واما في الحقيقة المطابقة للواقع فهي موجود بوجود اخر مستقل في نفسه وان كان على الاول فان نسبة وجوده الى الاول كنسبة وجود الانكسار الى وجود الكسر وذلك لان الاول من تمام قابلية وجودها للايجاد فالوجود في الاول موجود بالايجاد الذي هو الفعل اوجده بنفسه لا بوجود مغاير لنفسه **اقول** ان الماهية في الواقع وهو الذي خلق الله عليه خلقه في نفس الامر الذي قام عليه الدليل القطعي موجودة بوجود اخر اي ايجاد اخر غير ما به ايجاد الوجود كنسبتها اليه وهو نسبة وجود الانكسار الى وجود الكسر وذلك لان وجود الوجود من تمام قابلية الماهية للايجاد فهو لها كالجوهر للعرض فالوجود لما انه الفعل بنفسه لا بوجود اخر لانه هو المادة والمادة لم تكن موجودة بمادة اخرى بل بنفسها بخلاف الماهية فانها موجودة بالوجود هكذا قالوا وانا ابين لك ما هو الواقع وان الماهية موجودة بنفسها كما في الوجود لكن لما كان الوجود في الحقيقة هو المادة كان مادتها لنفسها فيكون وجودها مادتها وهي نفسها وهي ماهيته فان قلت انها موجودة بنفسها كما في الوجود فهو صحيح فنقول فالوجود في الاول اي في الوجود وهو نفسه لانه هو المادة وهو محدث بالايجاد الذي هو فعل الله والوجود في الثاني كما يأتي اي في الماهية وهو بنفسها **قلت** لا ان ايجاده بنفسه كرة تدور على نقطة هي الحركة الكوسية من الفعل والكرة الظاهرة تدور على خلاف التوالي والباطنة على التوالي وفي الثاني موجود بنور ايجاد الاول من الفعل وهو نقطة تدور نفس الماهية عليها على خلاف التوالي والماهية تدور على نفسها على خلاف هيئتها وخلاف التوالي وعلى الوجود في جهة غير جهة **اقول** يعني ان ايجاده بنفسه عبارة عن ارادة شيء لله على نفسه كرة تدور في جهة انها

من علتها على كرة تدور هى علتها وهذه العلة فى استمدادها فهى تدور على علتها التى
هى علة العلة وهى نقطة هى الحركة الكونية اى التكوينية من الفعل وهى الفعل
الخاص لها من الفعل الكلى والكرة الظاهرة اعنى الوجود يدور على التوالى من جهة كونه
مطيعا فى رتبة المعلولية وعلى خلاف التوالى بالنسبة الى رتبة العلة لان العلة
تدور بمعلولها على التوالى والكرة الباطنة اى العلة وهو نفس الوجود تدور على
التوالى بالنسبة الى علتها اعنى الحركة التكوينية تدور فى استمدادها على خلاف التوالى
لانها مفعول والحركة فاعل والتام من حيث المطابقة اى مطابقة المعلول لعلته
فالظاهرة مطابقة للباطنة والباطنة مطابقة للحركة وكلها جارية على التوالى
وخلاف التوالى فيهما اعنى الظاهرة والباطنة اضافى والمراد بالتوالى ما جرى على مقتضى
مؤثره فانه جار على النظام الطبيعى ولا ريب ان الوجود نفسه الاعتبارية ليس
شيئا غيره والحركة الايجادية كلها جارية على اكمل النظم الطبيعى وقوله وفى الثانى اى
وفى الماهية انها موجود مقبول لايجاد الاول اعنى الوجود من الفعل وهذا النور تدور
نفس الماهية الاعتبارية التى هى الماهية عليه فى نفس الامر على خلاف مقتضى ذلك
النور وجرت على غير النظم الطبيعى والماهية فى استمدادها من نفسها تدور على خلاف
هيئتها اى هيئة نفسها فتخالف هيئتها وتخالف علتها وتخالف التوالى وتدور على الوجود
فى جهة غير جهة لانها خلقت من نفسه من حيث النفس لا من حيث جهته التى هى فعل الله
فاستدارتها معوجة لا ينطبق على شئ من الفعل الذى حدثت به لان استدارته
اى الفعل على ايجاد المستقيم والمعوج مستقيمة فاذا دار على المستقيم كالوجود كانت
استدارته عليه مستقيمة فاذا دار على المستقيم كالوجود كانت استدارته عليه مستقيمة
لانطباقها على مقتضى الوجود واذا دارت على المعوج كالماهية كانت استدارته
مستقيمة لانطباقها على ما اقتضته على الاعوجاج من غير زيادة ولا نقيصة بل لو جرت
على خلاف مقتضى الجهة فى نفسها معوجة حيث تعلقت على خلاف ما تعلقت به قلت
تحصل من الوجود والماهية كرتان متداخلتان فى الاجزاء متمازجتان فى الذات متقابلتان
فى السطوح مختلفتان فى الدوران وتمازجهما من غير استهلاك شئ من اجزائهما وتقابلهما

فى آخر ولا استبانة شئ من شئ الا فى الاعتبار والافعال والميول لاختلاف الشهوتين
لتعاندل الذاتين (قوله) قد تقدم فيما ذكرنا ما يدل على هذا الكلام وتمامه ان كلا من الوجود
والماهية كرة ولما كان الشئ مركبا منهما وكان وجود كل واحد منهما شرطا لتحقق الآخر
وظهوره كانا متداخلين فى الاجزاء لتحقق الوحدة فى المركب منهما وكل واحد من هاتين
الكرتين متمازجتان فى الذات لان كل واحدة قد ملأت محل ظهورها فاذا ملأت
واحدة ذلك المحل فى جميع ذرات اجزائه والمفروض انه لم يبق شئ من المحل وجب ان تكون
الكرة الثانية تجلى فى ذلك المحل وتملؤه كما تملؤه على فرض الاستقلال فيجب ان تتداخل
اجزاؤهما الا ان كل واحدة قد ملأت جميع اجزاء ذلك المكان ولما كانتا مختلفتين متضادتين
فى المبدء ولكنه كانت اجزاء كل واحدة متوجهة الى مبدئها كالسراج اذا اشتعل فى الشمس
فان المحل الذى هو الهواء من الكرة البخارية كان جميع اجزائه مملوة من نور الشمس
بحيث لم يبق جزء منه الا وهو مشغول بنور السراج الا ان جميع اجزاء نور الشمس
متوجهة الى الجرم الشمسى المنير وجميع اجزاء نور السراج متوجها الى جرم السراج ولا بد ان
تكونا متقابلتين مختلفتين فى الدوران لان هاتين الصفتين من لوازم التضاد ولا بد
ان تكونا متمازجتين لان ذلك من لوازم وحدة المركب منهما وان تكون التمازج من غير
استهلاك شئ منهما فى الآخر لان ذلك من لوازم تباين المبدء اذا كانت الاجزاء قائمة بذلك
المبدء قيام صدور وان يكون ذلك من غير استبانة شئ ولا استهلاك لان ذلك من لوازم
ملأ المحل بكل واحد من شيئين متباينى المبدء قد قام كل واحد بمبدئه قيام صدور
وقوله الا فى الاعتبار يعنى عند ملاحظة كون كل واحد قائما بمبدئه قيام صدور
فى الافعال فلها تصدر متميزة كل فعل لا يصح ان يصدر عن الآخر فيكون استبانة
مبينة بعضها من بعض وفى الميول يجمع ميل فانها تمائل لتمائز مبدئيهما فان الوجود
خير ويميل الى كل خير والماهية شر ويميل الى كل شر لان كل واحد منهما شهوته
فيما هو من نوعه فيميل اليه فتختلف الميول لاختلاف الشهوتين ولهذا قلت
لتعاندل الذاتين اى تضادهما قلت وكلما قرب من النقطة الكونية كان انور لغلبة
الوجود وكلما بعد كان اشد ظلمة لغلبة الماهية حتى ينتهى الشدة والضعف الى نقطة

لحركة الكونية والى محدب الكرة فلتنتهى الظلمة فى جهة الحركة الكونية الى نقطة عند
وجه الحركة الكونية فتبتدئ منفرجة على هيئة مخروط قاعدته محدب الكرة الظاهرة
وينتهى النور فى جهة محدب الكرة الى نقطة على هيئة مخروط قاعدته عند وجه الحركة
الكونية اقول ان الوجود الذى هو النور كرة والماهية التى هى الظلمة كرة لمرئى وكل منهما
بالنسبة بعض اجزائها الى بعض فى الشدة والضعف على هيئة مخروط فالوجود قاعدة
مخروطه عند وجه علته اعنى الحركة الكونية فكلما قرب من اجزائه من الحركة الكونية
كان اشد نورا لغلبة الوجود اعنى الافاضة من الفعل الذى هو الحركة الكونية يعنى
بها الحركة التكوينية كما مر وكلما ابعد عنها كان اضعف حتى ينتهى الى نقطة وهذا فى
الشدة والضعف لا فى الحجم بل الامر فى الحجم على العكس فى الظاهر ومثاله مثل اشعة السراج
فان نور السراج كهيئة مخروط قاعدته عند شعلة السراج وكلما ابعد ضعف حتى
ينتهى الى نقطة فينعدم وفى الظاهر على العكس فان التى عند السراج هى الصغيرة الحجم كلما
بعدت الاشعة اتسعت دائرة كرتها وفى الحقيقة لو جمعت اجزاء وهو اعظم دائرة كرتها
واوسعها حتى يكون مساويا للاشعة التى عند شعلة السراج فى شدة الاضاءة كان
جميع ما جمعت نقطة لا تنقسم بالنسبة الى ما عند الشعلة كما ذكرنا فى الوجود فكانت كهيئة
مخروط قاعدته عند شعلة السراج وراسه المنتهى الى نقطة هى ما انتهى اليه فى جهة
البعد والماهية كهيئة مخروط فى الشدة والضعف فى الوجود وفى مثاله من اشعة السراج
لا فى الحجم الظاهر لانهما فى الظاهر كرتان متداخلتان واما فى الشدة والضعف فهما مخروطان
متقابلان لان مخروط الوجود والنور قاعدته عند مبدئه وينتهى الى نقطة هى غاية بعده
عن المبدء ومخروط الماهية والظلمة قاعدته عند مبدئه وينتهى غاية بعد الوجود
والنور من المبدء وراسه ينتهى الى نقطة هى غاية قربه من مبدء الوجود والنور فمخروط
النور ينتهى ضعفه الى محدب كرة الظلمة التى هى قاعدة مخروطه بنقطة ومبدء الوجود
هو الحركة التكوينية فقوله الى نقطة الحركة الكونية والى محدب الكرة اريد به ان الكل هيئة
على هيئة مخروط ينتهى راسه الى نقطة عند نقطة الحركة الكونية وان كانت بالعرض والى
محدب الكرة اى كرة الوجود اعنى قاعدة مخروطه وكذلك فى الشدة والضعف لا فى الحجم اذ هما

فى الحجم متساويان لان صورتهما عند اجتماعهما فى الشئ المركب منهما صورة كرة واحدة
فاقوى النور فى تلك الكرة غاية باطنها التى عند الحركة التكوينية لان المحدث كرة
مجوفة ونقطة قطبه وسطه وهو عند علته التى هى الحركة التكوينية وكلما ابعد النور
من باطنها اضعف حتى ينتهى الى محدب الكرة بنقطة منه واضعف الظلمة نقطة منهما
عند اقوى النور الذى يتقوم بها وكلما ابعدت قويت بعكس النور حتى تنتهى الى ظاهر
الكرة ومحدبها فاقوى الظلمة وهو قوى قاعدته محدب الكرة الظاهرة قلت فتدور
الكرتان الممتزجتان على وجه الحركة الكونية فى الخلق تحت الحجاب الاحمر بثلاث حركات
ابدا حركة الوجود الذاتية على التوالى وحركة الماهية الذاتية على خلاف والحركة الثالثة
عرضية فى حال الطاعة تلحق الماهية بالحركة العرضية على التوالى وحركتها الذاتية
على خلاف التوالى وحركتها الذاتية على خلاف التوالى وفى حال المعصية يدور الوجود
بالحركة العرضية على خلاف التوالى وحركته الذاتية على التوالى اقول الكرتان الممتزجتان
يعنى تركيب المكلف مثلا وهما الوجود والماهية وهما يدوران على الحركة الكونية
اعنى علتهما فى الخلق اى فى قابليتها للفعل الايجادى وهو الخلق الثانى تحت الحجاب
الاحمر وهو الروح الذى على ملائكة الحجب وهو ركن العرش الايمن الاسفل اى الظاهر
وهو يؤدى الى جبرئيل وجبرئيل بجناحه فيما يتلقى منه فى جميع ايجادات الغيب
والشهادة بثلاث حركات ابدا يعنى ان الكونين اعنى وجود الشئ وماهيته يقبلان
الامدادات والتكوينات من الحركة الكونية بواسطة حاملها وهو جبرئيل عم واعوانه
بثلاث حركات وهى بيان لكيفية القبول من العلة فانهما فى القبول يدوران
عليهما بثلاث حركات دائما فى كل تكون سواء كان فى ايجاد ذاتنا او صفة لازمة
او غير كالافعال والاقوال والاعتقادات وغيرها من الاولى التى هى ثابتة لها والثانية
حركة الماهية الذاتية على خلاف التوالى كما هو مقتضى ذاتها والثالثة حركة عرضية
ففى الخيرات تكون العرضية من الماهية لانها لذاتها لا تدور على الخيرات ولكن اذا
ترجح جانب الوجود فى طلبه الخير وجب عليها متابعته بالعرض اذ لو لم تتبعه انفك
التركيب الذى به تقوم المكلف واذا انفك بطل المركب اعنى المكلف ويبقى فى محل

واذا رجح جانب الماهية في طلبها للشرور والمعاصي وجب على الوجود متابعتها بالعرض
اذ لو لم يتبعها انفك التركيب كما ذكرنا ففي حال الطاعة تدور الماهية عليها بالعرض على
التوالي وتدور بحركتها الذاتية على خلاف التوالي على نفسها بمعنى انها غير قابلة
للطاعة برضاها بل مكرهة اكرهها على الطاعة وجبره وفي حال المعصية يدور الوجود
عليها بالعرض على خلاف التوالي ويدور بحركته الذاتية على التوالي على نيته اي على
امر ربه بمعنى انه غير قابل المعصية برضاه وانما اكرهته على المعصية الماهية وجنودها
من النفس الامارة والشياطين فتابعها على المعصية بالعرض ولا يزال يقوى الغالب
حتى يضمحل اعتبار المغلوب فاذا استقر على ذلك تغيرت حقيقته فكان الخالص للغالب
يدور معه حيثما دار فان كان الغالب الوجود كانت الماهية لحنا الذهب تحب ما يحب
وتكره ما يكره وتدور على التوالي برضاها وان كان الغالب هو الماهية كان الوجود
لخالها تحب ما تحب من المعاصي وتكره ما تكره من الطاعات وتدور على خلاف التوالي بجبره
ورضاه فتكون الماهية في الاول نورا ليس فيها من الظلمة الا ما يمسك حقيقتها
واليها الاشارة بقول الصادق عم على ما رواه في الكافي في حديث معراج النبي
قال فكان بينهما حجاب يتلألأ بخفق ولا اعلمه الا وقد قال زبرجد وهذا الحجاب
هو ما بقي من الماهية فانها لما استولت عليها الانوار تلاشت ظلمتها حتى لم يبق
منها الا كالزرقة السماوية وذلك حين استولى النور على ظلمة فانها في من الظلمة
ما يمسك كنهها فكان من بقية الظلمة مع زرقة عبر عن قلة الظلمة بقوله يتلألأ
بخفق اي باختلاف واضطراب يكاد تفنى ويكون الوجود في الثاني ظلمة ليس فيه من
النور الا ما يمسك كنهه ويأتي تتمة هذا الكلام قلت فاذا تتابعت الطاعات ضعفت
حركة الماهية الذاتية وابطأت واسرعت عرضيتها واذا تتابعت المعاصي ضعفت
حركة الوجود الذاتية وابطأت واسرعت عرضيته ولاجل ان الحركة الذاتية لا تتبع الذاتية
وانما تتبع بالعرضية ثقلت الطاعة والمعصية لحصول التعاكس حتى يفنى اعتبار احدهما
لميله فيختفي مقتضى الوجود المميل اقول فاذا تتابعت الطاعات من المكلف ضعفت
حركة الماهية الذاتية اعني ميلها الذاتي على خلاف التوالي لعدم استمدادها من نوعها

وابطأت

وابطأت في استدارتها على نفسها لضعف ذاتيتها واسرعت عرضيتها لانقيادها
مع الوجود على التوالي بتعاله لانفلاح من الكلاب المعلمة لان الوجود علمها مما علمه الله
واذا تتابعت المعاصي ضعفت حركة الوجود الذاتية التي هي ميله الذاتي ودورانه
على نيته وذلك لعدم استمداده من نوعه من انواع الخيرات والطاعات وابطأت في استدارته
على نيته واسرعت عرضيته وهي حركته واستدارته مع الماهية على خلاف التوالي لاجل
ميل الماهية وقوته فيتبعه ميل الوجود لضعفه وهذا ظاهر ولاجل ان الحركة
الذاتية سواء كانت من الوجود والماهية لا تتبع ذاتية الاخرى ابدا لعدم انقلابه الى
النوع الاخر اذ لو انقلب الوجود عند استيلاء الماهية بدوام المعاصي الى الماهية عند
استيلاء الوجود بدوام الطاعات الى الوجود لم يبق في الشيء الذي هو المكلف تركيب وهو
موجب لفنائه لما ذكرنا مرارا فوجب ان يكون الميل الذاتي من كل واحد منهما جاريا
على طبيعته وان كان قد يضعف ويختفي عند قوة ضده وغلبته عليه لانه لا بد
من بقاء شيء من الضد الضعيف به يحفظ الضد القوي عن الاضمحلال ويبقى لذلك
الميل الضعيف حركة على وجهه ولو باقل قليل فلا تتبع الحركة الذاتية حركة الضد
الذاتية اي ما دام المركب من الضدين شيئا موجودا وانما تتبع حركة التابع العرضية
حركة المتبوع الذاتية ولاجل ان الذاتية لا تتبع ذاتية الضد كان ميل الماهية
الذاتي في كل حال لم يعلم اصلا عند غلبة الوجود واستيلائه بدوام الطاعات ميل
الوجود الذاتي كذلك لم يعلم اصلا عند غلبة الماهية واستيلائها بدوام المعاصي
ولاجل بقاء ميل التابع لذاته حال متابعته لضده ثقلت الطاعة والمعصية فثقلت
الطاعة لوجود حركة الماهية الذاتية على خلاف الطاعة في حال الطاعة وثقلت المعصية
لوجود حركة الوجود الذاتية على خلاف المعصية في حال المعصية لحصول التعاكس في الجملة
وان ضعف ولا يزال الحكم كذلك اعني ثقل المعصية على المطيع وثقل
الطاعة على العاصي والمطيع حتى يفنى اعتبار كل واحد من الوجود والماهية لميله
عند غلبة الاخر فيفنى اعتبار ميل الماهية عند استقرار غلبة الوجود بطاعات
الله سبحانه ويفنى اعتبار ميل الوجود عند استقرار الماهية بمعاصي الله عز وجل

مقتضى الوجود الميل اى يخرج مقتضى الذى يكون ميله موجودا وان كان هو الوجود
خفى مقتضاه من الطلعات لوجود ميله التام اليها وعدم ميل الماهية فى عكسه وانما
بقى من ميلها لنفسها قدر ما يحفظ وجودها من الاضمحلال وليس لها منه استمداد
وانما يستمد من يدلى الوجود ومطالبه وان كان الموجود ميله هو الماهية خفى مقتضاها
من الطلعات لوجود عليها التام اليها مع عدم ميل الوجود فى عكسها اذ لم يبق من له الميل الا
قدر ما يحفظ به نفسه على الاضمحلال وليس له منه استمداد وانما استمداده من دوى
الماهية ومطالبها القبيحة قلت وتدور الكرتان على وجه الحركة الكونية فى الرزق
تحت الحجاب الابيض بثلاث حركات حركة الوجود الذاتية لمدد الرزق على التوالى وحركة
الماهية الذاتية لمدد الحرمان على خلاف التوالى والحركة الثالثة عرضية ففى حال الرزق
تدور الماهية بالحركة العرضية على التوالى وبالذاتية بالعكس وفى حال الحرمان يدور
الوجود بالعرضية على خلاف التوالى وبالذاتية بالعكس اقول ايضا تدور الكرتان
كرة الوجود وكرة الماهية بحركة كل منهما على وجه الحركة لاستمدادهما منها فى الرزق
كل واحد من نوع رزقه من نفس الوجود امداده وجودى كانواع المعارف الالهية
والمعانى العقلية والصور العلمية والقوى الحيوانية كروح الشهوانية وروح
المدرج وروح القوة وكالارزاق الجسمانية مثلا ورزق الماهية مدد عدمى بمعنى ان اصله
من المخلوق وذلك كمدد الانكارات بعد البيان القطعى والدعاوى الباطلة من الجهل
المركب والاوهام السجينية لانها من كتاب الفجار لفى سجين والقوى النفسانية والارزاق
المحرمة وذلك هو ما قسم لهما اقسم للوجود ولعوانه ارزاق محتومة بمقتضى فطرته ولذا
مشروط بوجود قابلية بما امر به هو وعوانه وقسم للماهية مدد لها ولاعوانها بمقتضى
قابليتها ومددها بمقتضى اعمالها الصورية وصورها الوهمية واوهامها النكراء
وذلك تحت الحجاب الابيض الذى ركن العرش الايمن النورانى الاعلى الباطن الذى عمد
الارزاق وهو على صراط مستقيم ويقتضى لذاته للخيرات ويختلف تعلقاته باختلاف
متعلقاتها ويجرى منه قضاء السوء بسبب قابلية المتعلق الشئ فيدور كل قابل منه
على وجه استمداده منه مطلقا اى سواء القابل الوجود والماهية بثلث حركات حركة الوجود

الذاتية لمدد الرزق اى طلب الامداد وهو استمداده على وجه الحجاب الابيض على التوالى
وحركة الماهية الذاتية لمدد الحرمان على وجه استمدادها على خلاف التوالى والحركة الثالثة
عرضية كما مر ففى حال الرزق باستمداد الوجود تدور حركة الماهية العرضية على التوالى
لتبعية الوجود لغلبته لها فتبعه وتدور بالذاتية على خلاف التوالى لمقتضى طبعها فى
حال الحرمان من الرزق المذكور سابقا فى شئ من انواعه تدور على خلاف التوالى
لموافقة طبعها ويدور الوجود حينئذ اى حين كونه مغلوبا بحركته العرضية على خلاف
التوالى لانه تابع وعلى التوالى بحركته الذاتية بمقتضى طبعه كما مر واستمداد كل تابع
حال المتابعة بذكر تفصيلها الكلام والله سبحانه يرزق من يشاء بغير حساب وقد ذكرنا
كثيرا منها فى هذا الشرح مفرقا فتفقده بجلاء فى محاله وذلك ما يترتب فى الخلق الحق
والحيوة والممات ويتوقف بعض منها على بعض وينشأ بعض من بعض كالشرعيات الوجودية
والوجوديات الشرعية قلت وتدور الكرتان على وجه الحركة الكونية تحت الحجاب الابيض
بثلث حركات فى الموت حركة الوجود الذاتية على خلاف التوالى وحركة الماهية الذاتية
على التوالى وعرضيتهما على العكس اقول ان الكرتان اعنى الوجود والماهية تدوران على
وجه الحركة الكونية الذى هو محل مددهما وخزانة امدادهما تحت الحجاب الابيض
الذى هو اللوح المحفوظ وهو ركن العرش الايسر الجسمانى الاعلى الباطنى عند موت كل كلى او جزئى
او كل جزء بثلاث حركات حركة الوجود الذاتية على خلاف التوالى لان الموت خلاف
الحيوة وحركة الماهية الذاتية على التوالى لتوافق الماهية للموت فى الاصل العكس
وعرضيتهما اى عرضية الوجود والماهية على العكس فعرضية الوجود على التوالى لمتابعتها
لذاتية الماهية وعرضية الماهية على خلاف التوالى لمتابعتها لذاتية الوجود قلت
وتدور الكرتان على وجه الحركة الكونية فى الحيوة تحت الحجاب الاصفر بثلاث حركات
كل واحد بعكسها فى الموت فى الذاتية والعرضية اقول ان الكرتين اعنى الوجود والماهية
تدوران فى كل كلى او جزئى او كل جزء على وجه الحركة الكونية فى قبولهما منها
فى الحيوة التى هى ضد الموت تحت الحجاب الاصفر اى الركن الايمن النورانى الاسفل
الظاهرى من العرش وهو الروح من امر الله الذى قال تعالى فى الاشارة الى ذكره وتحت

فيه من روحي بثلاث حركات كما مر في نظائره فيلاحظ الوجود على علته في قبول
الحيوة بحركته الذاتية على التوالي وتلاحظ الماهية عليها بعكس دوران الوجود
عليها في الذاتيات والعرضيات وهذا يعرف مما تقدم قلت فكان للوجود وللماهية
في مراتب الوجود الاربعة التي بني عليها العرش وتجلى الرحمن بها فعاله على العرش بها
وهي الخلق والرزق والموت والحيوة كما قال الله تعالى الله الذي خلقكم ثم رزقكم
ثم يميتكم ثم يحييكم اثنتا عشر حركة ثمان ذاتيات واربع عرضيات في عالم المعاني عالم
الجبروت اقول هذه مجمل ما تقدم ذكره من الاشارة الى الحركات الصادرة من الوجود والماهية
في قبول اثار مصادر الخلق والرزق والممات والحيوة وهو ان الحركات التي تحدث من الوجود
والماهية في تلقيهما من المبدأ الفياض وقبولهما منه في الاركان الاربعة الخلق والرزق
والموت والحيوة اثنتان ذاتيتان وواحدة عرضية وذلك في كل ذرة من ذراته فاذا
نسب هذه الاركان اي كل واحد من العوالم الثلاثة الجبروت والملكوت والملك والبر
زخ الذي بينهما اعني عالم الرقائق وعالم المثال او في كل واحد منها خلق ورزق
وموت وحيوة كان مجموع حركاتهما في العوالم الخمسة ستين حركة وتفصيلها انهما
في خلق الجبروت اعني العقول ثلث حركات في رزقها ثلث وفي موتها ثلث وفي
حيوتها ثلث هذه اثنتا عشر حركة ثمان ذاتيات واربع عرضيات وفي خلق
الملكوت اعني النفوس ورزقها وموتها وحيوتها اثنتا عشر حركة كذلك وفي خلق
البرزخ بين هذين العالمين اعني عالم الرقائق وهي الارواح ورزقها وموتها وحيوتها
اثنتا عشرة كذلك وفي خلق البرزخ بين الاجسام والنفوس وهو عالم المثال
ورزقه وموته وحيوته اثنتا عشرة هذه ستون اربعون منهما ذاتيات وعشرون
عرضيات وهو معنى ما قلت واثنتا عشرة حركة كذلك في عالم الصور عالم الملكوت واثنتا
عشرة كذلك في عالم الاجسام عالم الملك وفي عالم الرقائق عالم الاظلة كذلك وفي
عالم الاشكال عالم المثال كذلك الا ان عرضيتهما في عالم الجبروت بالقوة وفي عالم الاظلة
كذلك وفي عالم الاشكال عالم المثال كذلك الا انها بالتهيؤ وفيما دون ذلك بالفعل
فهذه ستون حركة للوجود وللماهية اربعون منها ذاتية وعشرون عرضية

وقد تقدم بيان هذا في تفصيل الحركات بقي فيه بعض الالفاظ ربما يحتاج الناظر فيها
الى بعض البيان وهي قولنا عالم الصور عالم الملكوت والمراد بالصور هنا الصور
الجوهرية وهي المتقومة في تعقلها ووجودها بالمادة بخلاف الصور المثالية فانها
في تعقلها لا تحتاج الى المادة وان كانت في وجودها تحتاج الى المادة فالصور الجوهرية
ذوات قائمة بنفسها في الظاهر بمعنى انها متقومة بموادها وصورها واما الصورة
المثالية فهي صفات واظلة واشعة للذوات قائمة بغيرها كما هو شان الاظلة وفي هذا
الا ان عرضيتهما اي الوجود والماهية اذا نسبنا الى كل واحد منهما الحركة العرضية اذ كانت
تابعة الضدية لا تتحقق اي العرضية من واحد منهما في الحس والتميز بالعقل لشدة
بساطة عالم الجبروت فالمغايرة فيه خفية الا انها في الحقيقة منشأ المغايرة الظاهرة
فاذا هي عند التعبير عنها مغايرة بالقوة وفي عالم الاظلة الذي هو عالم الارواح وعالم
النفوس بالتهيؤ يعني متميزة تميزا اجماليا ضمنيا لان المغايرة التي في النفوس والارواح
لم تتميز تميزا تفصيليا كما في الاجسام فان المغايرة التي في النفوس والارواح
في الاجسام بالفعل ظاهرة متميزة فيكون تميز الذاتية من العرضية بحسب ظهور
المغايرة وخفائها قلت واعلم ان للوجود والماهية باعتبار ذراتهما حركة
دهرية غير حركة الكل فكل ذرة من الوجود تدور على وجهها لا الى جهة وكل ذرة
من الماهية تدور على وجهها لا الى جهة وكذلك لهما بالنسبة كل منهما ولكل ذرة من كل منهما
بالنسبة الى المجموع حكم فلك التدوير في الحامل من الاسراع والابطاء والاقامة
والرجوع وحكم المجموع في الحامل والاستمداد والكروية فكل متوجه الى الصلاة واقف
بمسئلته بباب ربه لا ائل في ضره بجناب غناه اقول اي ان لكل واحد من الوجود والماهية
اذا نسب الذرة من ذراته مع جزء اي جزئي بالنسبة الى واحد منهما فانه كلي بالنسبة الى جزئياته
مثل وجود زيد بالنسبة الى عقله ونفسه وتعقله وعلمه ووهمه وخياله وفكره
وحياته فان كل واحد منها جزئي منه وباعتبار جزء منه ومن تلك الذرات جزء
الجزء وهكذا فاذا نسب وجوده الى واحد من تلك الذرات بان لوحظ حاله معها
وحالها معه كان له على ذلك الجزء حركة دهرية عقلية او روحية او نفسية

او طبيعة او هبائية وهي حركة الكلي على جزئياته والكل على اجزائه حركة نفوسية ركنية
اذ الكل متقوم ركنيه اذ الكل متقوم باجزائه والكلي كذلك على الاصح وكذلك لكل
ذرة من ذراته حركة تدور بها على وجه ماهيته وهذا الوجه هو الذي يدور به على هذه
الذرة لان الوجه هو باب الوجود الى تلك الذرة وبابها اليه وكذلك الماهية بالنسبة
الى ذاتها وهذه الحركات كلها دهرية وذلك كدورة الكل على الجزء وبالعكس والفعل
على الفاعل وعلى المفعول وبالعكس والكلي على الجزئي وبالعكس وكذلك كل منهما
كنور النور وصفة الصفة وهكذا المثل على نظيره وبالعكس والضد على ضده و
بالعكس وما اشبه ذلك سبحان من ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ولكل ذرة من ذرات
الوجود الماهية بالنسبة الى ما تنتسب اليه حكم فلك التدوير الحامل للكوكب في حامل فلك
التدوير بالنسبة الى بادي الرأي فانه اذا توافقت الحركتان اسرع سير الكوكب وذلك
لان الفلك الاعظم يدور الى ناحية المغرب وتداوير المتحيرة اعلاها يدور الى المشرق واسفلها
الى المغرب فاذا قابلت حركات اعاليها في نقطة ادبارها مشرقة مع حركة الفلك المحدد
مغربة اقامت المتحيرة في بادي الرأي البصر لتعاكس الحركتين وهي الاقامة اذ اخذت
في دورانها الى جهة المشرق بحركة تداويرها عرض لها الرجوع والابطاء لان الفلك
يردها الى جهة المغرب واذا اخذت في دورانها الى نقطة حضيضها او الى نقطة المغرب
استقامت واسرعت لموافقة حركتها لحركة الفلك الاعظم وهذا مثال حركات ذرات
كل من الوجود والماهية اليه لان حركة الذرة والجزء اذا كانت في نقطة اوجهات
وهو اعلى اطوار شخصها وقفت واقامت لانها قد خرت ساجدة بين يدي معبودها
تعالى واذا انتزعت في التعيين رجعت وابطأت واذا كانت في غاية عبوديتها
او توجهت الحكم بتبعيتها استقامت واسرعت لموافقتها الحكم جملتها ومجموعها ايضا
لكل ذرة من كل واحد من الوجود والماهية حكم الكل في الحاجة الى الامداد والى قيومية
علته في التقوم وحكم الكروية في استدارتها الا الى جهة كالمجموع فكل اي كل واحد
من الوجود والماهية من ذراتهما واجزائهما وجزئياتهما متوجه الى مبدئه على الانفراد
والاجتماع اي متوجه الى مبدئه ومبدأ مبدئه ومبدأ جملته وهكذا واقف بمسألته

بباب ربه الذي فقره الى كل شيء مما اشرنا اليه بجناب غناه الذي قائم بامره الفعلي قيام صدور
وبامره المفعولي قيام تحقق اي قياما ركنيا **قلت** ثم اعلم ان عرضية كل شيء مما ذكرنا
هي جهة فقره الى ضده فعرضية الوجود جهة فقره الى الماهية في الظهور وعرضيتها جهة فقرها
الى الوجود في التحقق فلهذا تتبع عرضية كل واحد ذاتية الآخر **اقول** قد ذكرنا ان الوجود والماهية
وذات كل واحد بالنسبة الى ذات الآخر لا ينفك الشيء عن التركيب عن ضدين منهما
بان يتركب بعض الاشياء من وجود وماهية وبعض الاشياء من جزئيهما وبعض
الاشياء من ذرتيهما منهما سواء للتركيب مكلف وان كل مكلف لا ينفك في كل فعل او قول
او عمل عن ثلث حركات ذاتيتان وعرضية وهنا ذكرنا ان عرضية كل واحد هي جهة فقره
الى ضده فلهذا يدور على خلاف مقتضى ذاته فعرضية الوجود جهة فقره الى الماهية في الظهور
لتوقف ظهوره في علم الاكوان على الماهية لانها صورته ولا يقوم الشيء بدون صورته
وعرضية الماهية جهة فقرها الى الوجود في التحقق لتوقف تحققها في الاكوان على الوجود
ومن ثم تتبع عرضية كل واحد من الوجود والماهية ذاتية لما بينهما من التلازم بحيث
لا يستغني احدهما عن الآخر لانه شرطه **الفائدة الثانية** عشرة في بيان ثبوت الاختيار
اعلم ان الاختيار كونه من ميل الوجود الى ما يناسبه وميل الماهية الى ما يناسبها كما
ذكرنا مرارا وهو ذاتي وعلى فالاولى استدارة الشيء بوصف افتقاره على قطب استغنائه
اي ما يطلب عنه الاستغناء وقد اشرنا الى هذا فيما سبق من حركته على قطبه والثاني استدارته
بالذات على جهة قطبه لحاجته من احدهما **اقول** ان الاختيار المنسوب للحادثين انما الثابت
من المكلفين اي مما يتوجه اليه التكليف شرط لصحة الايجاد فلو لم يكن مختارا لم يحسن
تكليفه ولو لم يحسن تكليفه لم يحسن ايجاده وحيث دل النقل من الكتاب والسنة
بان كل شيء مكلف وكل شيء يسبح بحمد الله الا ان مراتب تكاليفها مختلفة فكل تكليفه
بحسبه بتنبيه العقل بنص الكتاب والسنة فطلب بيانه فوجده كما نص عليه النقل واستدل
بذلك على ثبوت الاختيار لكل موجود ونشير الى ذلك وهو انه قد ثبت بان كل شيء
مركب من وجود وماهية وقد تقدم ان هذا الكلام عبارة عن المادة والصورة كما هو المذهب
وان الوجود هو حقيقة الشيء من ربه لانه اثر فعله عز وجل وان الماهية هي حقيقته من نفسه

وان كل واحد مخالف بحقيقته لحقيقة الآخر وان كلا منهما لا يستغني في بقائه عن المدد
وانه لا يطلب الاستمداد الا من نوعه وانهما في الشيء المركب منهما غير متمازجين تمازج
استهلاك وان ميل كل منهما مخالف لميل الآخر وان المركب منهما يحصل له الميلان اللتان
كان بواحد يطلب وبالآخر يترك فحصل له الاختيار من حصول الميلين له المنسوبين
اليه بواسطة جزئي ذاته فاذا امر بالصلوة مثلا مال اليها الوجود لانها من نوعه
وطلب فعلها ليتقوى بها لانها صالحة مدد له يحصل لها بقاؤه الا انها خلاف مدد
الماهية وتضعف بفعلها فتميل الى تركها لان ترك الصلوة من نوعها وتتقوى به
والميلان صدرا من الشيء من جزئي ذاته وهذا الاختيار لازم لكل مركب من الوجود
والماهية وكل مخلوق فهو مركب منهما لا فرق في ذلك بين الانسان والحيوان و
النبات والجماد ولذا قال تعالى والليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون
عبر عنهم بضمير العقلاء ولم يقل يسبح او تسبح وقال تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده
ولكن لا تفقهون تسبيحهم ولم يقل تسبيحها وقال تعالى اولم يروا الى ما خلق الله من شيء
يتفيؤ ظلاله عن اليمين والشمائل سجدا لله وهم داخرون ولم يقل وهي داخرات او وهي
داخرات فان قلت انما استعمل ضمير العقلاء للتغليب قلت فلم لم يغلب في قوله الى ما خلق الله
فانه لم يقل الى من خلق الله على انه اتى بضمير العقلاء مع عدم من يغلب به كما قال تعالى
وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون لانهم مكلفون والمكلف
يلزم ان يكون عاقلا لما يكلف به وان كان كل شيء بحسبه قال تعالى فقال لها وللارض
ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين ولم يقل طائعة وبالجملة فحيث كان
الوجود في تنزله في مراتبه بمنزلة الشعاع السراج كلما قرب من السراج كان انور
وكلما بعد من السراج كان اضعف نورا وهو اي الوجود في نفسه ادراك وفهم وشعور
وما اشبه من اسباب التكليف وشرائطه وكلما قرب من المبدء قويت فيه جهات الادراك
وكلما بعد من المبدء ضعفت فيه تلك الجهات والتكليف يتعلق بالمكلف بنسبة تلك
الجهات واقوى مراتب التكليف ما توجه الى الانسان لان اقوى تلك الجهات ما وجدت
فيه واضعف مراتب التكليف ما توجه الى الجماد لان اضعف تلك الجهات ما وجدت فيه وما بينهما

من العوالم تكليفه بنسبة قوة الجهات وضعفها وهذا ظاهر لمن نظر ببصيرته طالبا للحق
ثم ان الميل المذكور من كل شيء على قسمين الاول الميل الذاتي وهو استمداد الشيء
اي طلب الشيء بوجه افتقاره يعني بميل افتقاره حال تكونه وحال استمراره في بقائه
على قطب استغنائه وهو امر الله الفعلي صاحب القيومية له وامر الله المفعولي الحافظ له
فليستغني من فضل الله في صدوره وقبوله للتكوين ومن امر الله المفعولي الذي هو
الماء المسمى بالحقيقة المحمدية في بقائه ودوامه لتقوم الشيء تقوما ركنيا اذ ما ثم كل
شيء حصر منه وهذا معنى قولي اي ما يطلب منه الاستغناء فان كل شيء يطلب الاستغناء
من امر الله كما فصلنا والثاني الميل الفعلي وهو استمداد الشيء بالآلة التي يعمل ويتسبب
على جهة قطبه يعني قطب استمداده وهذه الجهة التي يدور عليها بالآلة هي اثار ذلك
القطب فان هذا القطب الذي هو امر الله الفعلي وامر الله المفعولي كما ذكرنا يتلقى الشيء من اثاره
ما بها تقومه صدورا وتحققا وتولى حاجته من احدهما اريد به انما يميل لفقره وحاجته
الى الاستمداد فان كان المستمد اعني الوجود والماهية استمد من نوعه كما لو استمد الوجود
من الطاعات والماهية من المعاصي قوى وغلب الآخر واستولى عليه وان لم يستمد من نوعه
وانما تبع المستمد من نوعه ضعف وغلب الآخر واستولى عليه لانه انما ينتفع بمتابعته
لضده في حفظ اصل نفسه ولهذا يتخلق باخلاقه ويتصف بصفاته ويبقى بعد في مطالبه
فله من مدد متبوعه عرض وهو جزء من سجين جزء لان ميله مع متبوعه عرضي فهو
ناقص في اصل اقتضائه للمدد وانما تم اقتضائه لجزء من سجين من الصفة مبادئة بفضل
ميله الذاتي وهذا الفضل متفرع من الميل الذاتي فاستفاد من كل تابعية حفظا اصل نفسه
عن الفناء والتلاشي **قال** وحيث كان للشيء ميلان معا كان يكتفي بمتعلق احدهما
جاء الاختيار فهو ان شاء فعل وان شاء ترك هذا في الميل الفعلي واما الميل الذاتي فهو
مختار في كل واحد من شقيه اي مختار في ميل الوجود نفسه الى ما يقتضيه وفي ميل الماهية
نفسها الى ما تقتضيه **اقول** لما كان للشيء ميلان معا كان ميل من وجوده الى انواع
الخيرات والطاعات وميل من ماهيته بعكس ميل الوجود يعني الى الشهوات والمعاصي يكتفي
بمتعلق احدهما يعني ان الشيء المركب منهما وهو المكلف يكتفي في سد فاقته وبقائه بمتعلق

احدهما يعني ان الشيء المركب منهما وهو المكلف من الطاعات او المعاصي على الانفراد وعلى التعاقب
لان متعلق كل واحد منهما اعلم لكل ما يحتاج في طلب الطاعات والخيرات الى شيء لا يوجد
في متعلق ميل الوجود الذي متعلق ميل الماهية وفي طلب المعاصي والشرور لا يحتاج
الى شيء لا يوجد في متعلق ميل الماهية الذي متعلق ميل الوجود بل كل شان من شوون
احدهما يوجد في متعلق ميله لانه سبحانه خلق جميع ما خلق لعباده صالحا لاحد السلطانين
واليه الاشارة بقوله تعالى انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملا فاذا
كان له الميلان المتعاكسان كما سمعت جاء الاختيار اي ثبت له الاختيار بمعنى انه ان شاء
فعل باحد الميلين وان شاء ترك بالميل الاخر وقولي يكتفي بتعلق احدهما جملة فعلية
وقعت صفة لقولنا ميلان ولو جعلتها حالية جاز على بعد وهذا الكلام بيان الميلين
الفعليين واما الميلان الذاتيان لهما فالشيء المركب من الله الوجود والماهية مختار فيهما
بمعنى ان يميل كل بذاته الى قطب استغنائه بقابليته عن اختيار مساوق لكونه وهذا المعنى
من اسرار القدر التي تسافلت عنها افهام الفحول من العلماء ووفق لها من سبقت له العناية
والله يرزق من يشاء بغير حساب فان الشيء مختار في ميل كل من شقية الوجود والماهية
فيميل وجوده الى الطاعات باختيار التي لحصول ميل ضده وهو باختيار الوجود نفسه لحصول
ميل ضده معه ويميل ماهيته الى المعاصي باختيار التي لحصول ميل ضدها عنده وباختيار
الماهية نفسها لحصول ميل ضدها معها كل الى ما يقتضيه وميل الجزء باختياره ايضا لحصول
الموجب للاختيار وهو وجود الضد فان الشيء انما كان مختارا لتقومه بتركيبه من الضدين
ولحل الضدين كذلك يعني انما كان مختارا لتقومه بتركيبه من الضدين في نفسه بانضمام
ضده اليه كما تقدم من ان كل واحد من الوجود والماهية يعتبر في وجوده وتحققه وجود
الاخر اذ كل ممكن زوج تركيبي وكل منهما ممكن فالشيء مركب منهما والوجود مادته
نفسه وصورته انضمام الماهية اليه والماهية مادتها نفسها وصورتها انضمام الوجود
اليها فكما كان الشيء مختارا لتركبه من الضدين المائلين على التعاكس كذلك كل جزء كان
مختارا لتركبه من نفسه ومن ضم ضده اليه وهما المائلان على التعاكس **قلت** وبيان
ذلك ان الوجود لا ينتهي الا الى النور ولا ينتهي لذاته الظلمة وان انتهاها بالعرض والختيار

الذي هو عرض ولا يمكن في ذاته من حيث صدوره بفعل الله ان يشاء الظلمة لانها جهة
الماهية منه فلا يمكن ان يشاء الا ان يشاء ما يشاؤه اذ المشية واحدة فلا تنبعث
حيث لا تنبعث وكذا الكلام في الماهية نفسها من حيث هي **اقول** هذا بيان لنفس الميل
بان اصل منشائه الشهوة وطلب الملائم وهو المراد بالاستمداد من النوع كما مر لان الميل
الذاتي لا يكون من الشيء لما ينافي طبيعته فلذا قلنا ان الوجود لا ينتهي الا الى النور وكذا لما هية
واما اذا مال الوجود الى الظلمة في حال كونه مغلوبا فانه ميل بالعرض وبالاختيار الذي هو
بالعرض لا بالذات الذي هو شان صدوره بفعل الله فانه لا ينتهي عنه لذاته الا الى النور
فاذا كان كذلك لا يشتهي من ذاته الظلمة الا يمكن ان يشاء من ذاته عدم مشيته لما يشاء
فانه اذا كان يشاء من ذاته النور لما يشاء عدمه اذ يلزم ان يشاء ما لا يشاء لان المشية
واحدة فلا تنبعث بغير موجب انبعاثها لانه ضد فيكون انبعاثه بموجب عدم انبعاثه
وهو محال واما بالعرض فلا باس كما قلنا وكذا الكلام في الماهية **قلت** ولا تقل ان
هذا مناف لما تذكره من انه لا يكون شيء من شيء الا بالاختيار ولا جبر في جميع الاشياء
لا لها ولا منها لان الوجود لا مشية له الا في الماهية والماهية لا مشية لها الا بالوجود وما
له في حقيقته بكل اعتبار الا جهة واحدة لا يمكن فيه تعدد واختلاف الانبعاث وليس
هذا جبرا لان الجبر ان يميل الشيء غيره على خلاف مقتضى ذاته وبغير ميل ذاته بميل ذاته
فليس جبرا وهو اختيار الا واسطة بينهما **اقول** لا تقل ان هذا وهو ان كل واحد من الوجود
والماهية اذا كان مغلوبا يكون له ميل عرضي الى خلاف ما يقتضيه فانه اذا كان مغلوبا
فهو مجبور على خلاف ما يقتضيه ولا يراد من الجبر غير هذا يكون منافيا لما تذكرونه بعد
هذا من انه لا يكون شيء من شيء اي لا يصدر من شيء حركة او سكون في غيبه او شهادته
الا باختيار منه وان جميع الاشياء من الناطق والصامت الحيوان او النبات او الجماد
الذوات والصفات لا لها اي لا يجبرها غيرها ولا منها اي ولا تجبر غيرها لما استبان من ان
ما ترونه في كون الشيء يسلك به غيره غير ما يكون من شانه مثل ما اذا رميت الحجر الى جهة
العلو وترى ان صعود الحجر بغير اختيار اذ شانه العزول ولا تريد بالجبر الا هذا ليس
جبرا لان الرامي للحجر ليس قاسرا له وانما هو معاون له لان في الحجر امكانا ناقصا للصعود فكان

دفع الرابع لدلالة جهة العلو ثم المايمكن منه كما يأتي ومضى بعض الاشارة الى هذا فراجع
وايضا انما قلنا ان الوجود لا ينتهي الا الى النور وان مال مع الماهية في فعلها الى الظلمة
لميل لذاته وانما هو ميل عرضي لان الوجود في ذاته بسيط الشيئية لحاله ولا تحقق من حيث
نفسه الا في الماهية التي لا ينتهي الا الى الظلمة وذلك انه لما كان في ذاته بسيطا لا كثرة فيه
امتنع تعدد ميله عن ذاته وانما يميل الى النور خاصة الذي هو من نوعه ولما اعتبار
شيئية من نفسه ليلزم تعدده في ذاته فيتعدد ميله فيميل الى الظلمة كما يميل الى النور فلا
لان ما لحظ شيئية من الحظ شيئية ضلع اعني الماهية اذ لا شيئية له الا للماهية التي
ميلها عكس ميله فليس فيه لذاته تعدد فلا يميل الى الظلمة من ذاته قط وانما انضمام الشيئية
اليه الذي قلنا انه صورته التي يتقوم بها في اصل ميله انما هو الى الظلمة اذ ليس الا انضمام
جزء لذاته من جهة محل له وكذلك الماهية لا تنتهي الى النور لبساطتها فلا يكون لها ميلان
ذاتيان وانما شيئيتها من ربها الذي الاصح الوجود الها وميله الى النور فليس ذات الماهية
مركبة لان التركيب المعتبر في كل ممكن بحيث تكون ذاته مركبة انما هو في الشيء الممكن لا
في اجزائه واما فيما كان حصة من مركب كحصة الحيوان الانسان فهي مركب ويجوز ان يكون
له ميلان فان الحيوان جسم متحرك بالارادة فالحصة منه ميل الجسمية وميل الحركة
بالارادة الذي هو الفصل الثاني وما كان حصة من بسيط فليس له الا ميل واحد كالحصة
من الوجود والماهية والفارق بينهما ان البسيط هو الذي لا يظهر الا مع انضمام فصله الى الحصة
المأخوذة منه كذلك والمركب هو الموجود قبل اخذ الحصة كالخشب فانه موجود قبل حصة السرير
وكالحيوان في مثالها والفارق بين الحصتين ان المأخوذ من نفس المادة البسيطة ميل
واحد وهذا انما يحصل في الاكوان الا مع صورته التي هي فصله والمأخوذ من المادة والصورة
النوعيتين مركب له ميلان فافهم وقوله لان الجبر ان يميل الخ هو ما قلت لك ان الجبر هو
ان يميل المجبور والعاجز ما يمكن في ذاته لا بالفعل ولا بالقوة واما اذا ما له بما في قوته
فهو مما يمكن في ذاته الا انه ناقص لا يقتضي الميل بدون معين والجبر متمم لنقصه فعلى هذا
لا يمكن الاجبار اصلا وانما الممكن لحقيقته ثم بعد الطلب تقتضي الميل بنفسه او بمتمم
والقلب ايضا لا يكون الا بما يمكن كذلك فالاجبار في الحقيقة اي الاجبار الحقيقي ممتنع فافهم

ويأتي

ويأتي تمام هذا الكلام قلت الا ان يقال عليه انه جزء الاختيار لان المعروف من الاختيار
لان المعروف من الاختيار هو الميل الى جهتين مختلفتين للاسمين مختلفين عن الارادة
المركبة من ذلك الشيء المركب فهذا الاختيار هو الاختيار الناقص ونظيره المعنى الذي في
الحرف فانه اذا انضم الى غيره تم المعنى ولا يقال ان هذا هو اختيار الواجب لبساطة ذاته فليس
له الاختيار جهة كما قاله كثيرون من ان وحدة مشيئته تنافي الاختيار ولما امر ان شاء
فعل وان شاء ترك فحكم راجع الى الممكن من حيث هو فقوله الا ان يقال عليه الخ اريد به
ان كون اختيار الوجود والماهية متحققا مع انه ليس له ميلان يمكن ان يقال عليه انه
جزء اختيار ويراد من جزء الاختيار انه اختيار ناقص لانه احد شقي الاختيار فان احد شقي الاختيار
موجب لان المعروف من الاختيار عند الاطلاق هو الميل الى جهتين مختلفتين بميلين
مختلفين للاسمين مختلفين عن الارادة المركبة الاختيارية لا انضمام مركبة من ارادتين
على التعاقب منبعثتين من ذلك الشيء المركب وليس المعروف من الاختيار عند الاطلاق
الميل الطبيعي الجبلي اذ لا يمكن ان يراد من جزء الاختيار احد ميلي شق المركب لان هذا على الظاهر
من نوع الايجاب بل انه يرجع الى الاختيار الناقص والمراد بجزء النقص ملازمة المماثل لشيء
ولاجل غالبا الضعف اعتبار ميل الجهة الضدية حتى ينضم اليه الضد كما في الشيء المركب
ونظيره المعنى الذي في الحرف فانه معنى ناقص ولهذا قيل الحرف ما دل على معنى في
غيره ومثاله قول امير المؤمنين ع لابي الاسود الدؤلي والحرف ما دل على معنى ليس باسم
ولا فعل فاذا انضم الى ذلك المعنى معنى آخر فان المعنى يتم ولا يقال ان هذا يعني جزء الاختيار
هو اختيار الواجب تعالى لكمال بساطته سبحانه فليس له الا ميل واحد فليس له الاختيار جهة
واحدة لان التعدد يلزم منه التركيب كما قاله كثيرون مثل الملا صدرا وداماده والملا محسن
كما صرح به في الوافي وهو عبارة عبد الرزاق الكاشي في شرح فصوص ابن عربي من ان وحدة
مشيئته تنافي الاختيار لان المشيئة نسبة تابعة للعلم والعلم نسبة تابعة للمعلوم والمعلوم
انت واحوالك والحكم ان شاء فعل وان شاء ترك فحكم راجع الى الممكن من حيث هو يعني
الى الطرفين وقع فهو الذي عليه الممكن في نفس الامر فقلت بعض كلامه بالمعنى
وصرح الملا صدرا في كتبه منها شواهد الربوبية ان الاختيار الذي يوصف به الواجب

تعالى وينسب اليه هو القصد الى الفعل والرضا به لا انه ان شاء فعل وان شاء ترك حتى
ان الله يمحى في الواقع قال فليس للحق الا وجه واحد وهو الذي يليق بجناب الحق
سبحانه وهذا كله غلط بل هو سبحانه مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك ولا
يلزم من هذا تغيير عليه كما توهمه لانه يعلم ان هذا يكون متحركا ان شاء ذلك ويكون
ساكنا ان شاء فاذا غير شيئا غير ما علم انه يغير الى ما علم فلا يلزم تغير عليه تعالى
وانما يلزم ثبات عليه قلت لان هذا باطل وذلك لان الاختيار المنسوب الى الممكن بحيث
ان شاء فعل وان شاء ترك فانما ذلك لان كل اثر يشابه لصفة مؤثره وهو ما في المشية
في نفسها اذ جميع ما يمكن ان ينسب الى الممكن من فعل او انفعال او اضافة او غير ذلك صفة
لذات ذلك الممكن فلا يمكن في تلك الذات لا يمكن ان يكون منه او ينسب اليه بكل
اعتبار ولا يمكن في ذاته الا ما يمكن في المشية ولا يمكن في المشية الا ما يمكن في العلم
وهو الذات الحق سبحانه وتعالى فاختيار الممكن اثر اختيار المشية واختيار المشية اثر
لاختيار الواجب قوله قوله لان هذا باطل اريد به ان الاختيار الجزئي الذي في البسيط
الممكن كالوجود ليس كاختيار الواجب لشدة بساطته لان هذا اى النسبة لاختيار الواجب
تعالى الى الجزئي باطل من جهة ان الاختيار التام التي في الممكن الكلي المركب انما هو اثر
الاختيار فعل الله يعني المشية لان جميع هيئات الممكن وصفاته الذاتية بل والفعلية
اثر هيئات المشية التي هي فعل الله لما تقرر من ان كل اثر مشابه لصفة مؤثره
التي هي مبدء تأثيره وذلك هو ما في المشية في نفسها اي هو ما اختص بالمشية في نفسها
من صفاتها الفعلية ومن اثار صفاتها الذاتية المنفصلة اعني عنوانها الوجهي
نعوت تلك الآثار اذ جميع ما يمكن في الممكن وينسب اليه من فعل الذي هو آيته فعل
مؤثره او انفعال الذي هو آية قابليته الاثر هنا تأثير او اضافة التي هي اية التقييد
والتشخص كلها واشباهها صفات ذلك الشيء وقولي صفة لذات ذلك الممكن اريد ان صفة
صفات لذاته في الجملة بمعنى انها مشابهة لما منه او به او له او عنه لا انها صفات
لحق ذاته بل لا ينسب لجهة ذاته فالمشابهة لما منه كالدوائر حصول وجوده زمانا هيئته
فانها مشابهة لوجوده او ماهيته انها جهة ضرة من لوازم حقيقته حقيقة من زيد

كالوجود او حقيقة من نفسه كالماهية والمشابهة لما به كالنسب والاضافات
كالعلم الاشراقي مثل علمه اي الشخص بزيد عند حضوره اذ هذه النسبة انما تحصل
بحصول زيد وتذهب بذهابه فهي في الحقيقة ما يحصل به من العلم بزيد ما ينكشف
له منه والمشابهة لما له كالاعمال الصادرة منه فانها مشابهة لما له لانها
من مقتضيات ذاته والمشابهة لما عنه كالافعال الاختيارية فانها مشابهة لما عنه
كارادته وميولاته وبالجملة فالمراد بالمشابهة للذات المشابهة لما ينسب اليها بوجه لان
الآثار صفة للافعال وانما يمنع من قولي ان الاثار صفة للذات حذرا من ان يتوهم
ان الاثار راجعة الى الذات ومنتهية اليها وهي انما تنتهي الى الافعال والافعال الى
انفسها التي هي مباديها مع انها اي الاثار والافعال يقال عليها انها صفات الفاعل
الا انها صفات اشراقية وهي في الحقيقة حدود للاختيار لا للذات واذا اردت ان تفهم
هذا المعنى فافهم قول الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه
فافهم معنى غيوره تحديد لما سواه فان قولك انه تعالى ليس بجسم مثلا ان هذه الصفة
السلبية صفة غيره وتحديد للجسم والحاصل انه لا يمكن في ذات الممكن بل ولا فيما ينسب اليه
الا ما يمكن في المشية اي يصح عنها اذ كل ما لا يكون ممكنا كالواجب لا يصح في الممكن ولا عنه
ولا به ولا له ولا منه وكل ممكن فهو بالمشية او عنها فيكون مشابها لصفة المشية على نحو
ما ذكرنا في الممكن بالنسبة الى ما ينسب اليه ولا يمكن في المشية الا ما يمكن في العلم الذي هو الذات
الحق تعالى ومعنى الامكان في المشية الامكان الراجح والامكان المعبر عنه في الذات الحق
فهو حكاية التعريف حيث قيل يمكن في حق الحق ويمكن في حق الواجب تعالى نصح التعبير بالامكان
لجواز العبارة على غلط وحال والا فلا يصح استعمال لفظ الامكان في حق الواجب تعالى
حتى الامكان بالمعنى العام اعني سلب الضرورة من الطرف المخالف فان هذه وامثالها حدود
الحوادث حتى الوجوب المعروف ولكن لا مناص عن التعبير به لان الحادث لا يقدر الا على
ما هو من نوعه والمعنى في قولنا الا ما يمكن في العلم اي ما يصح بمعنى يجب ومعنى كون المشية
مشابهة لصفة الحق تعالى على نحو ما ذكرنا في الممكن فاذا فهمت ذلك في حق الممكن
فاعلم انه آية ودليل على التعبير لعنوان الواجب الحق تعالى للمشية بمقاماته وعلاماته

التي لا تعطيل لها في كل مكان قال ع اعتصام الورى بمغفرتك عجز الواصفون عن صفتك
تب علينا فانا البشر ما عرفناك حق معرفتك والحاصل ان اختيار الممكن اثر اختيار المشية
لانه اثر تجليها الدال على قابليته واختيار المشية اثر اختيار الواجب عز وجل لانها اثر
احداثه تعالى لها احداثا حين شاء بها ما شاء من خلقه ولله المثل الاعلى وقال الصادق ع
في الدعاء عقيب الوتيرة بعد العشاء على ما رواه الشيخ في المصباح بدت قدرتك
يا الهي ولم تبد هيئة يا سيدي فشبهوك واتخذوا بعض اياتك اربابا يا الهي فمن ثم لم
يعرفوك الدعاء والمراد كونها من التنزيل الاشارة بقوله تعالى فجعلناه سميعا بصيرا
وهو القائل عز وجل في كتابه في وصف نفسه لعباده انه هو السميع فافهم فان قيل
هل يعلم في الازل زيد الحادث انه حيوان ناطق ام لا فان كان يعلم ذلك لم يجز الا ان يخلقه
او يخلقه فرسا والا انقلب علمه جهلا وان لم يعلم لزم الجهل بما سيكون وهو باطل بالضرورة
فوجب انه يعلم انه حيوان ناطق والمشية صفة تابعة للعلم فيجب ان يخلقه كذلك ولا
يمكن ان يخلقه غير ذلك وان كان زيد في نفسه من حيث هو ممكنا ان يخلقه التغير **قلت**
هذا السؤال هو الذي ادخلهم في الخطاء حتى قالوا بما يلزمهم القول بالايجاب كما سمعت
من قولهم انه ليس للحق تعالى الا وجه واحد وان الاختيار المنسوب اليه تعالى تابع وجهة
المشية لان المشية نسبة تابعة للعلم والعلم نسبة تابعة للمعلوم والمعلوم انت
واحوالك كما نقلناه عن الملا محسن في الوافي وهو كلام عبد الرزاق في شرح الفصوص
ومرادهم ما افادهم امامهم محيي الدين من ان علمه تعالى مستفاد من المعلوم حتى انه في الوافي
نقله ثم انه اعترض على نفسه بان هذا يلزم منه الافتقار في علمه الى الغير فاجاب بتوجيه
هذا الكلام ورده ثم بعد الورق بقليل قال به في قوله السابق والعلم نسبة تابعة للمعلوم
والمعلوم انت واحوالك وتحرير شبهتهم انه تعالى عالم في الازل بان زيد حيوان ناطق
فلو لم يخلقه اصلا او خلقه فرسا حيوانا ساهلا انقلب علمه جهلا لعدم مطابقته للواقع
ولو لم يعلم به في الازل لزم كونه جاهلا لعدم علمه بما سيكون قبل ان يكون وكلا
الفرضين باطل وهذا ظاهر فوجب ان يكون عالما بان زيد حيوان ناطق فوجب ان
يخلقه كما علمه لان فعله كذلك من اثر مشيته لذلك ومشيته من علمه وعند خصوص

اتباع ابن عربي وعلمه من المعلوم لان المعلوم يعطي العالم العلم به فعلمه مستفاد من المعلوم
والجواب ان كون الممكن في نفسه قابلا للشيء ونقيضه فامر راجع الى تجويز العقل لكون
الممكن قابلا للشيء ونقيضه على الامرين وفي علمه الممكن فهو ما هو عليه في نفس الامر
لا غيره هذا في الجملة تحرير شبهتهم وما يتفرع عليها والجواب عن هذه بحيث ترتفع عن
قلبها اذا كان طالبا للحق منصفا يتوقف على تطويل بتقديم مقدمات وايراد
شبهات تعارض شبهتهم حتى تنسل من القلوب التي اشربت حب هذه الاوهام
وقد ذكرنا كثيرا منها في شرح رسالة العلم للملا محسن من ارادها طلبها الا انا نذكر
شيئا يكفي العارف المنصف ان شاء الله وبه التوفيق **قلت** هو سبحانه يعلم ما يكون وما يشاء
ان يغيره الى ما شاء فكل ما يمكن ان يكون للممكن عليه فهو يعلمه وكل احتمال فيما
يشاء فهو يعلمه ويعلم ما يكون مما يكون حين يشاء كيف يشاء فاذا علم زيدا انه سيكون
حيوانا ناطقا فهو في علمه واذا شاء ان يغيره الى ما يشاء فهو في علمه فاذا اراد غير ما يشاء
كيف يشاء وفي كل تغيير وتقرير ومحو واثبات فهو مطابق لما هو عليه في علمه فتغيير ما علم
اذا تقرير لما علم لانه شاء ما علم فاذا شاء تغييره كان شائعا لما علم سبحانه سبحانه لا يقدر
الواصفون وصفه **اقول** والاشارة الى الجواب انه عز وجل يعلم ما يكون ويعلم ما يشاء
ان يغيره الى ما شاء قبل ان يكون او بعد ان يكون ما تغيير ما علم انه يكون قبل ان يكون
فهو عنده سبحانه من نوع تغيير ما علم انه يغيره بعد ان يكون لانه تعالى اذا علم انه يغير
ما علم انه يكون قبل ان يكون معنى كونه الذي علم تغييره انه يتحقق في رتبة او رتبتين
مثلا من مراتب اكوانه وانه يغيره بعد ذلك كما لو علم تحقق معناه في العقول ثم تغيره
بعد ذلك او في العقول والنفوس ثم يغيره الى ما شاء من حكم قوله يمحو الله ما يشاء
ويثبت وهكذا وليس معناه انه علم انه ان يكون وانه يغيره قبل ان يكون لان هذا
مستحيل اذ علمه زمانيا وليس فيه استقبال كما قال ع ليس عند ربك نهار وانما تعلق
علمه بكونه حاليا كان في وقت وجوده ومكان حدوده قبل ان يكون عند الخالق
وعند نفس الكون لان الكون والتحقق عند الخالق فيما سيكون مستقبل فاذا وقع
في وقته الخاص به في مكان تكونه انتهى الاستقبال والانتظار عند سائر الخلائق

وعند نفس المكون والا فليس عند الله انتظار ولا استقبال فيتعلق علمه بكونه حين كونه
لا قبل كونه وان كان عند الخلق قبل كونه فاذا علم انه يكون تعنا انه تعالى علم كان
فلا يصح ان يقال علم انه سيكون وعلم تغيره قبل ان يكون الا على معنى كونه في بعض مراتب
وجوداته وعلم تغيره في غير تلك البعض هذا حكم الكون واما الامكان فان الشيء عند الله
يمكن فيه ما لا يتناهى من الاكوان فاذا لبسه كونا منها بقيت سائر اكوانه الغير المتناهية
في سائر امكاناتها من مشيته تعالى وقدرته بها يبدع ما شاء منها كان وما لم يشأ لم يكن
والعلم بها اشراقي سواء كان امكانيا ام كونيا اما الامكاني فقد تعلق بها بدءا وختما
عودا واما الكوني فهو ما كان منها لا يغيره سواه استمر ام تغير فانه عز وجل لا يفقد شيئا
من ملكه من المكان الذي اقامه فيه ووقته الذي كونه فيه والحاصل ان كل شيء
فقد احصاه في كتبه وهو عالم بما يمكن منها وبما يكون منها وبما يغيره بعد كونه وبما يغيره
اذا شاء كيف شاء فكل طور يمكن ان يكون الممكن عليه وهو يعلمه سبحانه في علمه سبحانه
ما كون وفي علمه ما غيره وفي علمه ما لا يغيره وما لا يكون وفي علمه ان يغيره ما لم يغيره وما لا
يغيره اذا شاء ذلك كيف شاء فاذا علم زيدا انه سيكون حيوانا ناطقا فهو ما في علمه لانه كان
عنده وان لم يكن عند نفسه ولا عند احد من خلقه لانه تعالى لا ينتظر شيئا من ملكه واذا شاء
ان يغيره الى ما شاء فهو اي التغيير في علمه لانه كان في ملكه اذ ليس معه استقبال فان كان
ما في علمه كون زيد حيوانا ناطقا في عالم الاجسام واراد تغيره فهو من ملكه ان شاء جعله
ساهلا مثلا قبل وقت كونه ناطقا او بعده او في حال كونه ناطقا بان يجعل ظاهره ناطقا
وباطنه ساهلا او ناهقا او نابحا فكل ذلك من ملكه الذي لم يكن منتظر الشيء منه
فهو تعالى مختار في صنعه بكل معنى الاختيار ولم يتجدد له شيء لما قلنا من ان كل محتمل
ففي علمه بما يمكن لها يلبس منها ما شاء من ملابس اكوانها فهو لم يفقد شيئا من ملكه
فكل ما يحتمل ويمكن فيما يشاء فهو يعلمه ويفعله بعلمه ويعلم ما يكون في بقائه واستمراره
كالاجل له وقت تغيره حين انتهى اجل بقائه مما يكون حين يشاء كيف يشاء او في كل تغير
فهو في علمه وعن علمه ممكن وفي كل تغير فهو في علمه وعن علمه وفي كل محو واثبات ففي علمه
وعن علمه فكل شيء فهو من علمه الى علمه فكل شيء فهو مطابق لما هو عليه في علمه فتغير ما علم

اذا تغير بالعلم لانه علم ان اجل ما علم قد انقضى واذا انقضى يكون الى ما يقتضيه حاله
من علمه تعالى فاذا غيره فقد سبق علمه بتغيره فتغير ما علم تغير بالعلم وهو معنى قولي
لانه شاء ما علم فاذا شاء تغييره كان شائيا لما علم سبحانه تعالى عما نسبوه اليه من عدم
الاختيار والتصرف في ملكه متى شاء كيف شاء وسبحانه لا يقدر الواصفون وصفه
سبحان ربك رب العزة عما يصفون تسبيحا عظيما وتعالى علوا كبيرا **قال** وذلك لان
جميع ما يمكن في حق الممكن فانما هو من مشيته وما في مشيته في علمه فاذا علم ان زيدا
يكون في الوقت المخصوص وفي المكان المخصوص ثم انتقل زيد من المكان كانت الحالة
الاولى في علمه والحالة الثانية في علمه من غير تغير بل هو الثبات الا انه في اكوانه في المكان
الاول هو في علمه في المكانين فان كان في الاول وقع غيبه على شهادته فاذا انتقل
الى الثاني فارقت شهادته غيبه ووقع غيب الثاني على شهادته بغير تغير في العلم على
الحالين واما تغير زيد بتغيره **اقول** هذا تكرير للبيان مرة بعد اخرى وهو ان جميع
ما يمكن في حق الممكن فانما هو من مشيته وان كان ذلك بقابلية الممكن لان اقتضاء
القابلية لا يكون موجبا للايجاد وانما هو استعداد لقبول المقبول والمقبول من
افاضة الفاعل كرما وجودا اذ لا يجب عليه شيء فكل ما يقع على الممكن في اثاره مشيته
واما تغيرها الى الخير والشر في القابلية وما يمكن ان يصدر من المشية فهو في علمه
الامكاني والذاتي الذي هو الله عز وجل اما الامكاني فظاهر واما الذاتي فلا بد
من ارتكاب المجاز ليعود الى الامكان بتقدير التعلق والوقوع الذي المعنى الفعلي
او بارادة العنوان الذي هو المقامات والعلامات التي لا تعطيل لها في كل مكان والحال
اذا كان الممكن في حالة ثم تغير الى اخرى ففي علمه الحالة الاولى والثانية من غير تغير
بل الثبات الى اذا علمت انك الآن هنا وبعد ساعة تنتقل الى المكان الآخر فاذا
مضت ساعة وانتقلت فليس هذا تغيرا وانما الثبات البات هذا الخلاف ما لو لم يكن
في علمي الا الحالة الاولى كما توهم من قال بانه تعالى لا يعلم الجزئيات الزمانية الا
بعلم كلي والا لزم انقلاب علمه جهلا وحصل التغير فيه وهو غلط وجهل بل الحق ان العلم
الحق الذي لا جهل فيه والثبات الذي لا تغير فيه هو ان يعلم الشيء في الحال الاولى

وانه ينتقل عنها الى كذا فالاولى والثانية فى علمه لا تخرج الاولى عنه بحدوث
الثانية ولا تفقد منه الثانية قبل حدوثها فالممكن فى المكان الاول هو فى علمه
وفى المكان الثانى هو فى علمه فهو فى علمه تعالى فى الكاينين فاذا كان الممكن فى المكان
الاول فى علمه وفى المكان الثانى هو فى علمه فهو فى علمه تعالى فى الكاينين فان كان
الممكن فى المكان الاول وقع غيبه اى صورته فى الكتاب الحفيظ على شهادته المدركة
بالحواس وانطبق عليها فاذا انتقل بشهادته الى المكان الثانى فارقت شهادته
الاولى اى السابق على شهادته وبقى غيبه اى مثاله العلمى القائم فى الكتاب الحفيظ فى غيب
المكان الثانى وغيب الوقت الثانى بمثاله الثابت على شهادته بغير تغيير فى العلم
على الحالين بل حصلت مطابقته للمعلوم فى الحالين واما التغيير المتوهم فى تغيير حال زيد
حين يغير من حال الى اخرى من غير تغيير فى العلم ولا تجدد ولا اختلاف اصلا الا **قلت** وذلك
لانك اذا علمت زيدا فى مكان فى وقت وعلمت انه ينتقل عنه الى اخرى لا يتغير علمك
اذا انتقل كما علمت بل كان علمك ثابتا وعلمك به اولا لم يتغير بتغير حال زيد بل لم تزل
تعلم انه كان فى الاولى والصورة العلمية من حالته الاولى باقية عندك والثانية التى
طابقتها زيد بانتقاله باقية لم تتغير وانما انطبقت ووقعت على المعلوم حين انتقل
فافهم ثم انك تقول بالبداء وان الله يمحو ما يشاء ويثبت وهذا شرح ملخص حينئذ وتفصيل
الاشياء يطول به الكلام بلا فائدة فيه مع ظهور المرام **اقول** هذا بيان بعد بيان
وترديد للمكان ليحصل لك بالعيان وهو ظاهر لا يحتاج الى البيان وقوله ثم انك
تقول بالبداء الى اخره فاذا اعترفت بان البداء ثابت فى خلق الله لانه سبحانه اجرى حكمته
على احداث الاشياء على حسب قوابلها وجعل ها بآجالها فجعل آجالها مضروبة فاذا انتهى
اجل بقائها فى علم الاكوان الذى اجل لها محى منها ما يترتب على اجلها النقص واثبت لها
ما اقتضت حكمته فيما يستقوم به من الآجال وهذا مما لا اشكال فيه فاذا اعترفت بهذا
لزمك ان تقول بان علمه لا يتغير بما يتغير من خلقه على ان كلامنا هذا الجارى على الافهام
والا ففى الحقيقة فبيان هذا الذى تنكشف به كل شبهة متوقف على القول الحق
من ان العلم عين المعلوم فى كل رتبة من مراتب ما يطلق عليه الوجود من قديم وحادث فاذا

وحدث هذا الظهور الثانى علمه بحاضر اشراقى وهو وقوع علمه الذاتى على ما وجد من الحوادث
فى امكنة حدوده وازمنة وجوده وهو الذى اشار اليه الصادق ع فى قوله كان ربنا
عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته
ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع
والبصر على المبصر والقدرة على المقدور فالعلم الذاتى هو ذاته التى لم تقترن بمعلوم ولا تطابقه
ولا تقع عليه والوقوع الحادث بحدوث المعلوم هو العلم الاشراقى يوجد بوجود المعلوم ويتغير
نفسه فان بقى فهو العلم وان تغير فهو العلم ولو فرضت انه غير العلم والا يلزم تغيير العلم عند
تغيره قلنا لك ان تغير المعلوم وبقى العلم على الحالة الاولى لم يكن العلم مطابقا بل العلم هو الذى
يتغير بتغير المعلوم الا ترى انك اذا علمت ان زيدا قاعد فاذا قام ولم يتغير ما عندك من النسبة
لم تكن عالما به ولهذا دخلت الشبهة على القوم حيث وجدوا هذا ولم يجدوا ان العلم عين
المعلوم واذا وجدوا ان العلم عين المعلوم فلم يجدوا ان العلم الذاتى هو ذاته تعالى لانه
علم ولا معلوم لان ذاته لا تطابق شيئا ولا تقترن بشئ ولا تقع على شئ وليس بينه
وبين شئ غير ذاته نسبة بوجه ما وانما التعلق والاقتران والارتباط والمطابقة انما هى
فى العلم الاشراقى ولا يلزم من كل هذا انه قول بانه العلم الذاتى لانا نقول ان قلت
هو عالم بها فى الازل فهو باطل اذ لا شئ معه فى الازل وان قلت انه عالم فى الازل بها فى الحدوث
فهو حق لانه تعالى لا يفقد شيئا فى ملكه فى الامكان كل شئ فى مكانه الذى ومنحصر فيه
ووقته الذى حصر فيه فهو تعالى فى الازل الذى هو ذاته المقدسة لا يفقد شيئا من ملكه
فى اماكنها ومرتبتها من الامكان على ان الذى يلزم منه الجهل هو قولك هو عالم بها فى الازل
لانك تعتقد انه ليس فى الازل من الحوادث شئ فما معنى انه عالم بها هناك بل الحق ان يقال
هو عالم هناك بها ههنا لانه تعالى ما وجدها فى الازل فكيف يعلم ما ليس بشئ وعن قال
فى كتابه اتنبئونه بما لا يعلم فى السموات ولا فى الارض وحيث قال لا يعلم لا يلزم منه نفى علمه
به لانه لو علم ان له شريكا ولم يكن له شريك كان علمه جهلا واذا قال لا يعلم له شريكا كان ذلك
علما نعلم علمه بها فى الازل لا يلزم منه الجهل بل هو العلم فافهم ومثال علم الاشراقى
انطباع عندك زيد عن يمينك فان كونه عن يمينك انما يوجد بقعوده عن يمينك فاذا

ذهب زالت هذه النسبة ولم يحصل تغير بوجوده ولا بذهابه مثل ان يمينك يمينك وان انت
قبل مجيئه وبعد ذهابه وانما التغير في نسبة نعلها اليك ولا نسبة اليك الا كونه عن يمينك وهي
نسبة علم الاشراق الى المشرق والتعلق الحادث بحدوث الحادث الزاهب بذهابه هو العلم الا
شراقي المشار اليه قلت فهو سبحانه مختار يعني ان شاء فعل وان شاء ترك وليس هذا على حد الخيال
ما ذكرنا في الوجود البسيط ولا يقال ان العلة في الوجود انما كانت لبساطته وذات الله
سبحانه اشد بساطة من كل شيء فجرى ذلك عنده بالطريق الاولى فيكون مع انه مختار انه
يفعل ما يشاء بقصد ورضى بما فعل الا انه ان شاء فعل وان شاء ترك لان هذا مقتضى
المركب من الضدين كما قرر سابقا اقول ان الاختيار اذا فسر بمعنى ان شاء فعل وان شاء
ترك كان الموصوف به اشد تصرفا واقوى تسلطا وان فسر بمعنى القصد والرضا كان الموصوف
به محصورا في جهة واحدة فيكون اوهن تصرفا واضعف تسلطا والموافق للبرهان بل الوجدان
ان يكون الاختيار المتصف به الحق عز وجل ما يكون المتصف به اشد تصرفا واقوى تسلطا
وهو ان شاء فعل وان شاء ترك ولا ريب انه اولى بالحجب واغلظ الموانع عن تفسيره في حقه
تعالى بذلك الى انه بمعنى القصد والرضا التوهم لزوم تغير علمه تعالى لو فسر بذلك وهذا
جهل بمقام الجبار تعالى وقد اشرنا الى عدم لزوم ما توهموه على ان عظمة الله عز وجل لا تقدر
بعقول البشر فهو مختار بمعنى المحتمل معنيه وتوهم منافاة وحدة المشية للاختيار ومعارضتها
للاغلاط فاحش لانا لا نسلم وحدة المشية لدلالة العقل والنقل على تعددها اما العقل
فلان ما كان من نوع البداء التي هي مورد النفي والاثبات مثل ما شاء الله كان وما لم يشاء
لم يكن مع ما نشاهد من الامور المتجددة والمتغيرة على الاستمرار لا يكون محلا وما انتسب
اليها من الاتحاد مثل ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة ومثل وما امرنا الا واحدة فراد منه
الكلية والامر الكلي وما اشاروا اليه من الوحدة ومثل انما امرنا الا واحدة فريدون به
ما يتعلق بكل جزئي واما النقل فلا يكاد يحصى من الكتاب والسنة مثل يمحو الله ما يشاء
ويثبت الشامل لكل شيء حتى الاحوال والحركات وهذا ظاهر على انا اذا نقلنا الايات التي
جعلها سبحانه دليلا على كل غائب عنا مثل سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين
لهم انه الحق وفي انفسكم افلا تبصرون ومثل قول الصادق ع العبودية جوهرة كنهها الربوبية

فافقل

فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفي في الربوبية اصيب في العبودية الحديث
وقول الرضا ع السابق وهو قوله قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم
الا بما هيهنا وجدنا مشيته الاشياء ومتعلقها اختيارنا بل لا وحدة لها اصلا الا في نفسها
لا في تعلقها بل تعلقها متعددة بتعدد شئوننا ان في ذلك لايات للعالمين واما انتسابها
الى الوجود من الاختيار الناظر فيه لبساطته فلانه اذا انتسب الى ما يتركب منه ومن ضده يكون
ناقصا فلا يكون لرميلان متغايران في التعلق كالنور والظلمة بل ولا ميل له بخلاف نور
وظلمة بل مع ما نثبت له من الاختيار لا يميل بطبعه الى الضد لنوعه وان مال الى الضد فعن قدرة
من نوع خاصة والواجب عز وجل ليس من نحو ما ادركه لنحكم عليه بالاحكام مع ان ما بان البسيط
يكون اثره بسيطا كما توهمه المشهورون حيث قالوا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فقالوا
جواز تعدد العقل الكلي قياسا على احوال الخلق فهو قياس مع الفارق ومع عدم معرفة الخلق
ايضا لان الصادر من الواحد ان كان من ذاته فذلك الولادة وان كان بفعله فالصادر
من الفعل يتعدد باختلاف الكم والكيف والمكان والوقت والرتبة والجهة بل الذي اظهر
سبحانه لنا من اثار افعاله الجمع بين الاضداد ليعلم ان لا ضد له وكثرة الشئون وكثرة اختلاف
خلقه ليعلم ان عظمته تعالى لا تقدر على مقدار عقول خلقه فقد تعرف لنا بانه تعالى ينسب
اليه ما هو عندنا يجمع الاضداد وارتفاعها وان ارتفاعها عين اجتماعها في وصفه وتعرفه
فهو الاول في اخريته والاخر في اوليته والظاهر في بطونه والباطن في ظهوره وبعيد في قربه
قريب في بعده وان في علوه عال في دنوه وامثال ذلك كلها في حال واحد بجهة واحدة في نسخة
قال امير المؤمنين ع لم يسبق له حال حالا فيكون اولا قبل ان يكون اخرا ويكون ظاهرا
قبل ان يكون باطنا وعرفنا نفسه لنا فقال وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله
الا بقدر معلوم فكل ما يصدق عليه اسم الشيء وكل ما يسمى باسم ما خلا الله سبحانه فقد خلقه
من كل ما هو ظاهر او ما يجري في الضمائر وتكنه السرائر اما بالذات او بالعرض بمقتضى
اوهام الملحدين والغافلين ولقد روى الصدوق في اول كتابه علل الشرائع باسناده
الى ابي الحسن الرضا ع قال قلت لم خلق الله عز وجل الخلق على انواع شتى ولم يخلقه نوعا واحدا
فقال ع لئلا يقع في الاوهام على انه عاجز والتعجز في صورة في وهم احد الا وقد خلق الله

عز وجل عليها خلقا لئلا يقول قائل هل يقدر الله عز وجل على ان يخلق صورة
كذا وكذا لانه لا يعقل من ذلك شيئا الا وهو موجود في خلقه تبارك وتعالى فيعلم
بالنظر الى انواع خلقه انه على كل شيء قدير فيكون القياس على بساط الوجود غلطا
والاولوية ممنوعة بكون معنى كونه مختارا لخصوص انه يفعل ما يشاء بفعل ورضا
بل يكون مع هذا ان شاء فعل وان شاء ترك واما جعل معنى ان شاء فعل وان شاء
ترك مقتضى المركب من الضدين فهو ما ذكرنا من قياسهم الباطل حكم الربوبية على حكم العبودية
والى هذا التحليل لم تظهر لهم هيئة من الربوبية فقاسوها على حكم انفسهم كما قال
الصادق ع في الدعاء المذكور سابقا بلغت قدرتك يا الهي ولم تبد هيئة يا سيدي
فشبهوك واتخذوا بعض اياتك اربابا يا الهي فمن ثم لم يعرفوك الا تماما **قلت** لانا نقول قد
قررنا انه سبحانه لا يتصف بجهتي النقيضين وبجهتي ارتفاعهما وجهة المركب من حيث بساطته
لان كل ما يمكن في غيره يمتنع عليه وكل ما يمتنع في غيره يجب له ولهذا قال الرضا ع
كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه فالبسيط من حيث بساطته
لا انفصل عنه اثار المركب وبالعكس هذا في الخلق واما في ذاته سبحانه فلان الهلاك ما يمكن
في الخلق فهو العالي في دنوه والداني في علوه بجهة وجهة الظاهر بطونه الباطن بظهوره
بجهة وجهة ولا يجري ذلك وما اشبهه فيما سواه ويجب في حقه سبحانه فهو في بساطته
الحقيقي المعنى فلا تكثر في ذاته بكل اعتبار الا بالامكان والفرض والتوهم ولا في الواقع
اقول قد قررنا مما عرفنا سبحانه من صفات افعاله على لسان نبيه واله خلفائه ع انه لا يتصف
اى يوصف بجهتي النقيضين وبجهتي ارتفاعهما وبجهتي المركب من حيث بساطته اما
ان قولي يتصف بمعنى يوصف فلانه عز وجل اجل واكرم من ذلك وعما توهمه الاوهام
ولو في التنزيه الامكاني واما انه يوصف بجهتي النقيضين الخ فلانه يوصف بمعنى لحقا
في وصفه لان امتناع اجتماعهما وارتفاعهما من حدود الحوادث فيكون وجوب اجتماعهما
في وصفه الذي هو عين ارتفاعهما وصفا للقديم اذ ما يمتنع على خلقه يجب له وما
يجوز عليهم يمتنع منه تعالى فكون اجتماعهما عين ارتفاعهما ان قولك عال دان معناه
ليس بعال ولا دان لان قولك عال يدل على جهة العليا والداني عكسه والمعنيان محالان

عليه تعالى لان هذا معنى حادث وانما الواجب سبحانه ما اريد منه انه ليس بعال
اما بمعناه اى اريد معنا الذي يدل على علو الجهة او بمعنى ضده وهو دان يعني اذا قلنا
في معنى عال نريد انه بمعنى دان ودان بمعنى عال وكذا معنى اول هو اخر وليس بشيء
وهكذا يجري بدنيء فالاول الاخر ليس باول ولا باخر والظاهر الباطن ليس بظاهر
ولا باطن والعالي الداني ليس بعال ولا دان والقريب البعيد ليس بقريب ولا بعيد وهكذا
وليس ما بين كل ضدين يعني ليس بعال ولا دان ولا بينهما وهكذا باقي الصفات
والحاصل هو عز وجل لذاته لا يعرف بالنفي والنقيضة والاجتماعهما والارتفاعهما بل
باجتماعهما بمعنى ارتفاعهما والارتفاعهما بمعنى اجتماعهما ويتصف بجهة المركب
ايضا من بساطته بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك لان هذا لا يكون لذات شيء
الا اذا كان مركبا وهذا حكم الحادث واما القديم فيصح منه ان شاء فعل وان شاء
ترك من حيث بساطته بخلاف الحادث لان كل ما يمكن في غيره يمتنع عليه وكل ما يمتنع
في غيره يجب له لا بمعنى العكس اذ الوصف بمعنى العكس من احكام الحوادث وهو المراد
بقول الرضا ع كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه ان لا يعرف
تعالى بشيء والنقيضة لان كلا الوجهين من احكام الخلق لكل منهما غير معنى القديم
سبحانه وما هو غيره فهو حد لخلقه اى حد للذات الغير بجهة الارتفاع على جهة
الاجتماع في وصف الحق تعالى نفسه لخلقه والحاد الجهة في كل حال عنوان معرفته
فهو في بساطته لحقيقة المعنى في نفس الامر وفي الخارج وفي جميع احتمالات الاوهام
فلا تكثر في كنه ذاته ولا فيما تعرف به والتعدد والحيث وحيث والجهة ولا
انفصال في ذاته ولا فيما تعرف به بكل اعتبار الا بالامكان اذ لا امكان في ذاته ولا
يعتبر امكان فيما تعرف به لخلقه والا ما عرف به اذ لا يعرف بالامكان والا بالعرض
فانه امكان ولا بالتوهم فانه امكان ولا في الواقع كثرة في ذاته ولا في صفات ذاته
لانها ذاته وانما تكثرت المفاهيم من الفاظها وتعددت الفاظها باعتبار تعدد
متعلقاتها ولا فيما تعرف به كذلك كما ذكرناه مكررا **قلت** فكل ما ميزتموه باوهامكم
في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم يعني منكم اليكم والله الغني وانتم الفقراء ومع هذا

فهو المؤلف بين المتعاديات والجامع بين المتباينات وتصدر عنه الافعال المتضادة
فليس بين فعله وبين ما سواه موافقة ولا مخالفة لانها اثر ذاته التي لا ضد لها ولا
ولا ند لها اشئ هو هو لا اله الا هو انما الشئ من مشية فعل الشئ وتركه بالنسبة
الى المشية سواء فهو ان شاء فعل وان شاء ترك بجهة واحدة ومشية واحدة كذلك الله
ربي اقول فكل ما ميزتموه لخ من كلام جعفر بن محمد الصادق عم ومعناه كل شئ ميزتموه
عن غيره بنوع من انواع التميز جسماني او نفساني او عقلاني بحيث يتميز بالمائز
انه هو لا غيره بحيث التعيين بالتعيين والتميز بالتميز باوهامكم بما تتوهموه بخيالاتكم
وعقولكم في ادق ما يحصل من معانيه فهو مخلوق معنى خلقه الذي خلقكم مثلكم اي كما
انكم مخلوقون او مثلكم اي انه خلق بمقتضى مداركم فهو مثال لكم يعني صفة من صفات
انفسكم او من صفات افعالكم فهو صورة افعالكم مردود اليكم او عليكم على نسخ الحديث
والمعنى ان ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو غير المعبود تعالى فلا تقبل منكم
هذه المعرفة والتوحيد بل هو مردود عليكم او لانه من امثال ذواتكم عن ايها القرمن
صفة لحقائقكم منها واليها يرجع والله سبحانه مستغن عن معرفتكم اياه وانتم محتاجون الى معرفته
بما تعرف به لكم ومع هذا اعني ما وصفناه بما عرفنا من نفسه سبحانه من علم التعالي
والتكثر البالغ فوق الادراك من البساطة فهو المؤلف بين المتعاديات بعموم قدرته
ولطائف علمه لو انفقت ما في الارض جميعا ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم
انه عزيز حكيم والجامع بين المتعاندات كالاضداد ليعلم عباده ان لا ضد له وابرز
من فعله القدر على ما يشاء من لوازم الافعال المتضادة بمقابلها المتعاندة ليعلم انه ليس
بين فعله وبين شئ من خلقه موافقة ولا مخالفة اذ لو وافقها لشابهها ولو خا
لفها لما صدرت عنه لان فعله اثر ذاته التي ليس لها ضد فيضادها ولا ند فيشابهها
هو هو لا اله الا هو وقوله هو هو ليس مما يكشف عن كنه ذاته لان ذلك اشارات
الى الخلق وهو قول سيد الوصيين عم في خطبته المسماة بالدرة اليتيمة قال عم
ثم فقد باين الاشياء كلها فهو هو وان قلت فهو هو فالهاء والواو كلامه صفة استدلال
عليه لا صفة تكشف له الى اخره اما الشئ من مشية فلا يكون ضد الله ولا ندا له لان

الشئ لو كان لما صدر عن مشية ولو كان ندا له لاستغنى عنه وقولها انما الشئ من مشية
مقتبس من قول علي عم في خطبة يوم الجمعة والغدير وهو منشئ الشئ حين لا شئ
اذ كان الشئ من مشية فهو انما سمي شيئا لانه مشاء واما اطلاق الشئ عليه عز وجل
فمن باب التسمية انه لا بد من التعبير عما يغنيه من صفاته التعريفية بما يدرك عليها من
الالفاظ ولاجل انا انما نعرف مما وصف به نفسه ما هو من نوع الخلق قال الرضا عم
واسماؤه تعبير وصفاته تفهيم فاذا فهمت ما اشرنا اليه ظهر لك ان فعل الشئ وتركه
بالنسبة الى المشية سواء فهو ان شاء فعل وان شاء ترك بجهة واحدة ومشية واحدة
سبحانه وتعالى قوله والتنظير بالخلق تشبيه بكل اعتبار ومعنى الدعاء بل انت قلت ربك يا الهي
ولم تبد هيئة فشبهوك بايديكم وتخلوا بعض اياتك اربابا يا الهي فمن ثم لم يعرفوك
يا الهي وهذا حال من عرف من نفس هيئة ضعيفة جادية والله لا يعرف بخلقه بل الخلق
يعرفون به فان قلت انا عالم وهو عالم وانا حي وهو حي وانا موجود وهو موجود
ولا يستدل على شئ عن وصفه بتلك الصفات الا بها اقول ان التنظير بخلقه في شئ
مما عرف به نفسه ليعرفوه به تشبيه له تعالى بخلقه على اي فرض كان والواجب
على العباد انهم اذا وجدوا شيئا في انفسهم وفي الافاق فان كان بنحو معرفتهم وطريق
تميزهم نزهوا مقامه عز وجل من ان يعرف به وان كان بنحو ما علمهم على السن اوليائه
عرفوا ان ذلك من اياته التي يعرف بها على الوجهين ينزهون ذاته المقدسة من كل
شئ قال سيد العابدين وجمال الموحدين جعفر بن محمد عم في الدعاء عقيب الوتر قدرتك
قدرتك يا الهي ولم تبد هيئة يعني بدت قدرتك باثارها التي احاطت بدون معرفة ادراك لها
عقول خلقه ولم تبد هيئتها ليصفوها بتلك الهيئة او لو بدت هيئتها لعميت جميع
خلقه وفي الحديث النبوي ص ان الله سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشف
حجاب منها لاحرقت سبحات وجهه جميع ما انتهى اليه بصره من خلقه ورويت
ادريس في مستطرفات السرائر عن الصادق عم وقد سئل عن الكروبيين قال عم قوم
قوم من شيعتنا من الخلق الاول جعلهم الله خلف العرش لو قسم نور واحد منهم
على اهل الارض لكفاهم ولما سئل موسى ربه ما سئل امر رجلا من الكروبيين فتجلى

الجبل فجعله دكّا فلما لم يثبت ولم يقفوا على ما حدّ لهم من معرفته على بيانه في كتابه وفيما
اوحى الى اوليائه فشبهوه بخلقه واتخذوا بعض اياته اربابا كالصوفية الذين قالوا
ان الله عز وجل هو وجود كل شيء فكل شيء من خلقه مركب من وجوده هو الوجود الحق تعالى
ومن ماهية هي حدوده موهومة فاذا زالت حدود الخلق ظهر الوجود الحق وقد قال شاعرهم
وما الناس في التمثال الا كثلجة وانت لها الماء الذي هو نابع ولكن بذوب الثلج يرفع
حكمه ويوضع حكم الماء والامر واقع ويقول احدهم انا الله بلا انا يعني اذا تجردت
عن حدود الماهية فانا الله والله سبحانه علمهم في كتابه انه اذا تجردوا عن حدود الماهية
كان اية الله اي دليل معرفته وحقيقة وصفه نفسه لهم قال تعالى سنريهم اياتنا في الافاق
وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ولم يقل تعالى سنريهم ذاتنا وقال امير المؤمنين ع
من عرف نفسه فقد عرف ربه يعني انه تعالى خلق نفس عبده وصفا له وصف استدلال
عليه لا وصفا يكشف له لانه وصف نفسه فلما خلق ذلك الوصف جعله حقيقة عبده
فاذا عرف العبد حقيقته عرف ربه لان حقيقته وصف ربه لعبده والشيء انما يعرف
بوصفه وهذا الوصف حادث لانه عز وجل كان ولم يوصف بوصف ولا موصوف له
فخلق وصفا يعرف به وجعله نفس عبده الذي يتعرف له به وهو وصف دال لا وصف كاشف
لانه كالدخان فانه يدل بوجوده على وجود النار ولله المثل الاعلى وهو العزيز الحكيم
والقوم طلبوا معرفته عز وجل من غير دليلهم فشبهوه بخلقه واتخذوا بعض اياته اربابا
فمن ثم لم يعرفوه فان قلت انا عالم وهو عالم الخ كما توهم بعضهم حيث استدل بمفهوم جملة
الوجود قال الخ موجود يعني هست وهو موجود يعني هست واذا امرنا بالاستدلال على معرفته
بمعرفتنا دل على الاتحاد فقاسوا صفاته على صفاتهم وهو ظاهر الفساد قلت هذا معنى
قولهم [illegible] الخ انا وصفناه بالعلم لانه خلق فينا العلم
وبالحي لخلقه فينا الحيوة وبالوجود لايجادنا وليس هذا كمثل ما هو عليه وانما قبل
هذه التوصيفات ويتعبدكم لانها مبلغ وسعكم وحقيقة ذواتكم التي تعرفكم بها وتصفونه
بما هو كمال عندكم وان الذرة لتزعم ان الله زبانيين لان كمالها في وجودهما ولهذا
قال الرضا ع واسماؤه تعبير وصفاته تفهيم سبحان ربك رب العزة عما يصفون الخ

هذا جواب

هذا جواب قول من اعترض بقوله انا عالم وهو عالم الخ وتقرير الجواب ان قولكم هذا هو قول
الصادق ع الحيار اي من شبه صفاته تعالى بصفات خلقه بقوله بلت قل ننك يا الحي الخ
فانهم كما ذكرنا لم يفهموا قول الله تعالى سنريهم اياتنا وتوهموا انما يريه في انفسكم
هو الله وصفاته الذاتية ولو فهموا انما يريه في انفسكم اية معرفة الله سبحانه بما تعرف
لهم به من الوصف الحادث لتنزهوه عن مشابهة مخلوقاته وشبهتهم بانا انما نعرف ذاته
وصفات ذاته بما خلق فينا من صفاتنا غلط لانا معرفة ذاته وصفاته بخلقه تشبيه
وانما نعرف صفاته بما خلق لنا من صفات فعله فنعرف صفات افعاله باثارها اذ الاثر
يشابه مؤثره واما ذاته فليس لنا طريق الى معرفتها وصفاتها عينها ولا يمكن معرفتها
بالكنه وانما نعرفه بصفات افعاله اذا نظرنا الى اثارها فنعلم انه تعالى عالم لانه خلق العلم
والعالم فلما خلق فينا العلم علمنا ان الجاهل لا يصنع العالم ولا العلم وعرفنا انه تعالى
حي لانه احدث الحيوة فينا اذ الميت لا يحدث الحي وعرفنا انه تعالى موجود لانه اوجدنا
لان المعدوم لا يوجد شيئا وليس هذا الذي عرفنا من صفات افعاله باثارها كمثل
ما هو عليه في كنه ذاته لان اثار افعاله لا تدل الا على الصفات الفعلية كما اذا رأينا
الكتابة فانها انما تدل على صفة الفعل واما انها تدل على صفات الفاعل الذاتية فلا
تدل على قوته او ضعفه او بياضه او سواده او طوله او قصره او حسنه او قبحه وانما
قبل منكم هذه التوصيفات التي لا تدل الا على صفات الافعال ويتعبدكم بها لانها هي مبلغ
وسعكم غاية طاقتكم وحقيقة ذواتكم التي يعرف لكم بها اذ لا تعرفون كمالا الا على ما عندكم
وما تجدونه كمالا عندكم فامعرفتكم وتوصيفكم بالنسبة اليه كمعرفة النملة كما روي
عن الصادق ع ان الذرة لتزعم ان الله زبانيين يعني ان النملة الصغيرة الحمراء لتزعم ان الله
سبحانه زبانيين اي قرنين لان الكمال في وجودهما عندها وفي عدمهما نقص فتصف الله
سبحانه بما هو كمال عندها وهو سبحانه منزه عن جميع ما وصف به خلقه وانما تعرف لهم على
حسب ما يمكن منهم وهو اكبر واجل من ان يوصف بذلك ولهذا قال الرضا ع واسماؤه
تعبير وصفاته تفهيم يعني امور اعربها لهم ليفهموا بها وكلها حادثة وهو متعال
عنها وهنا قال عز وجل سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين وانما

قال وسلام على المرسلين لانه تنزيه لنفسه تعالى عما نسبوه اليه من قولهم ان الملائكة بنات الله
بقوله سبحان الله عما يصفون الا عباد الله المخلصين يعني بهم المرسلين الذين نزهوه
عن تلك النسبة فانهم وصفوه بما امرهم به وعلمهم اياه فاستثناهم من المشركين يعني استثنى
وصفهم من وصف المرسلين فربما يتوهم ان وصف المرسلين الذين نزهوه عن جميع النقائص بعض
يليق بعزته فبين لعباده ان وصف النبيين انما قبلوه منه لانه علمهم اياه ووصف نفسه
بذلك العلم لانه مبلغ علمهم وغاية امكانهم والا فهو اجل واكبر من ذلك فبين هذا في
آخر السورة استظهارا بانه هو غاية النهايات فقال سبحان ربك رب العزة عما يصفون
هم والمرسلون وسلام على المرسلين حيث فعلوا ما امروا به فقال وسلام على المرسلين اي
السلام المؤمن حفظهم من كل ما لا يحب وحفظ عليهم رضاه لابلاغهم وتبليغهم وقيامهم
بما امروا به ثم اثنى على نفسه لتنزيهه ذاته المقدسة بالاختصاص بالحمد على ما خلق
وعلم ورزق **قلت** ثم اعلم ان ما تجد من الاختيار التام فهو اثر اختيار فعله واختيار فعله
اثر اختيار ذاته والوجود بالمرة ليس في شيء منه اضطرار محض ولا جبر خالص بل كله مختار
وكل ذرة من الوجود مختارة لان اثر المختار مختار وهذه الحقيقة المشترك فيها جميع ما
خلق الانسان والجماد الا انه كلما قرب من الفعل كان اقوى اختيارا واظهر وكلما بعد كان
اضعف اختيارا واخفى كالنور النور المنبعث من المنير كلما قرب منه كان اشد نورا واقوى
اظهارا وظهورا وكلما بعد كان اضعف واخفى حتى ينتهي الوجود فيفنى الاختيار حيث
يفنى الوجود سواء كان ذاتيا ام عرضيا كل بحسبه **اقول** اعلم ان الاختيار التام المشار اليه
بان معناه ان شاء فعل وان شاء ترك وهو المنسوب الى المكلفين هو اثر اختيار فعل الله
لان المنسوب الى فعل الله هو الذي معناه ان شاء فعل وان شاء ترك واختيار فعل الله اثر
اختيار ذاته تعالى واختيار ذاته هو ما ينسب الى فعله بلا مغايرة بكل اعتبار لما الاختيار
الحقيقي فهو ذاته تعالى ولا كلام للخلق فيه وانما الكلام في الاختيار المنسوب الى فعله ومعناه
على ما قررناه سابقا انه ان شاء فعل وان شاء ترك ولما تفسيره بمعنى القصد الى الفعل
والرضا بما يفعل فقد اشرنا سابقا الى بطلانه والحكم ان الوجود الممكن بالمرة ليس في شيء
منه اضطرار ولا جبر انما نقع به من رجحان الفعل عند الفاعل بحيث يتعين عنده الفعل

بحيث لا يتركه الا انه قادر على تركه ولكنه لا يشتهيه لمن رجحان الفعل على نفسه وغلبة
شهوته على جهة الفعل وكذا كل ذرة من ذرات الوجود من كلي او جزئي او كل او جزء من ذات او فعل
او صفة او موصوف او معروض او عرض مختارة لانها اثر المختار واثر المختار مختار لانه
مشابه لصفة مؤثره وهذه الحقيقة اعني الاختيار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك اشترك
فيها جميع ما خلق الانسان والجماد وما بينهما من انواع الحيوانات والنباتات والمعادن
وما بين جميعها من البرازخ الا انه كلما قرب من الفعل الذي هو امر الله الفعلي ومن امر الله
المفعولي كان اقوى اختيارا لاجل قرب مشابهته لصفة مؤثره واظهر بمعنى ظهور اختياره
كما ترى في الانسان فان الاختيار فيه اقوى منه في الحيوان وفي الحيوان اقوى منه
في النبات وهكذا حتى يتوهم من لم يقف بجزم على هذه الحقيقة ويعثر بلطيف حسه
على هذه الدقيقة ان النباتات والجمادات غير مختارة بل الحيوانات العجم مع انه يسمع كلام الله
ينطق باختيارها كما قال في السماء والارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين
وان من شيء الا يسبح بحمده ومثل ذكر الضمائر العائدة اليهم بمعبرات العقلاء وقد تقدم
بعض بيان ذلك وكذلك يسمع السنة المنورة ناطقة بتكليف الجمادات والنباتات و
معاقبتها على المخالفة وما العجب حال من ينكر ذلك ولا يقبل التعريف ممن يعرف وما هو
الا كما عنى الشاعر بقوله اذا كنت ما تدري ولا انت بالذي تطيع الذي يدري هلكت
ولا تدري ويعجب من هذا بانك ما تدري وانك ما تدري بانك ما تدري وكلما بعد عن الفعل
كذلك كان اضعف اختيارا او ذلك مثل الجمادات واخفى اختيارا حتى ان من يعرف يرى انها
ليست مختارة اصلا فانه يرى ان الانسان يتصرف في الجمادات والنباتات كيف شاء ولا يمتنع
عليه منها شيء ولم يتفطن في نفسه مع انه لا ينكر كونه مختارا مع ان القدر يجري عليه
وهو لا يشعر ويفعل الله به ما يشاء وهو لا يعلم كما قال عز من قائل والذين كذبوا بآياتنا
سنستدرجهم من حيث لا يعلمون فهو مع اختياره بالنسبة الى من فوقه بحكم الجماد فليعتبر
بهذا في اختيار الجماد فليعتبر بهذا في اختيار الجماد بالنسبة الى اختياره ومثال ذلك كالنور
المنبعث من المنير هو شيء واحد ولكن اجزائه متفاوتة فكلما قرب من المنير كالسراج
مع اشعته كان اشد نورا واقوى اظهارا لغيره واضعف ظهورا في نفسه اي اخفى وهذا

مثل خلقه الله للوجود الكوني وانبساطه في مراتبه من الفعل فان وجود الانسان ووجود
الجماد وما بينهما كله فائض عن الفعل مثل النور السراج فانه فائض عن السراج فكما ان
نور السراج متساوي الاجزاء في مطلق النورية وفي الطبيعة وانما اختلفت في الشدة
والضعف من جهة قربها من السراج وبعدها والقرب والبعد هو من متممات قابليتها
للاستنارة من المنير فيختلف باختلاف قوة المتمم وضعفه كذلك اجزاء الوجود الكوني
فان اختلاف مراتبه من متممات قابليات اجزائه فيختلف الاجزاء باختلاف قوتها وضعفها
مع تساويها في مطلق قابليته صفاته من النورية والاختيار والشعور والادراك
واختلاف هذه الصفات فيها باختلاف القرب والبعد من الفعل وهكذا الحكم تفاوت
مراتب الوجود حتى ينتهي في ابتعاده من الفعل مقتضى الاختيار بعينه وجودها لما ذكرنا
من التحقيق ثابتا فالادراك والشعور والاختيار ثابت بالنسبة تحققه بل هي مقتضى
الكون فلا يوجد ما لم يتصل بل حيثما عدم الاختيار عدم الوجود وبالعكس وهكذا كل
ذلك اوعرضي كل بحسبه **قلت** وما ترى من المجبول لنزول الحجر الذي لا يقوى ظاهرا على
الصعود فاعلم ان الله سبحانه وكل به ملكا يصعد حيث امره الله وذلك مما يمكن في الحجر
من النزول وما ترى من المجبور ظاهرا كالحجر الذي يرفعه الشخص الى جهة العلو فيصعد
مع ان شأنه النزول فاعلم انه سبحانه وكل به ملكا كان موكلا بعضو الشخص الدافع هو
اقوى من الملك الموكل بالنزول وقد امر الله الملك الموكل بالنزول ان تمثل امر الملك
الموكل بالدفع الى انتهاء شعاع ذلك الملك وشهوة الحجر في شهوة الملك الموكل بالنزول
اقول ان الحجر اذا ترك ونفسه نزل ولم يصعد ويقال هو مجبول على النزول ويريدون
انه خلق على طبيعة واحدة لا تقتضي الا النزول وانما لم يقولوا هو مجبور لان الاجبار
لا يكون للشيء من نفسه وهذه طريقة العوام فيما يدركون من الاشياء والعلماء
والمتعلمون منهم يشاهدون الاشياء كلها مختارة وذلك ان الله عز وجل وكل بكل شيء
ملكا يقدره حيث يريد الله منه مما هو مقتضى نظام الكون فوكل بالحجر ملكا ينزل
به لانه عز وجل لما خلق الانسان على الكمال وجعل الكون حوله في وسط العالم وهو كرة
الهواء وقدر المكونات فوقه وتحته فجعل النار فوقه والهواء والسموات فوقها والارض

تحته فوكل بالحجر ملكا ينزل به الى قراره وليس انه مجبول ينزل بطبيعته بل وكل به من
ينزل بطبيعته به وليس على نحو الاجبار ولكنه جعل شهوته في متابعة الملك فان صعد الملك
صعد الحجر وان نزل نزل فاذا ترك الملك المنزل وما وكل به والحجر وشهوته نزل
بالحجر لا يريد الصعود وقد وكل الله سبحانه ملكا بعضو الشخص الدافع وقد جعله اقوى
من الملك المنزل للحجر مثلا وامر الله عز وجل الملك المنزل للحجر طاعة الملك الدافع وجعل
شهوته في طاعته وخلافه ما وكل به بمقدار شخص الدافع وسعت لحجة فاذا حمل الشخص
الحجر ونخه في الهواء تولى الملك الدافع فوق عضو الشخص الرامي بمقدار ما امره الله سبحانه
وقدره له من سلطة الصعود واشتهى الملك المنزل متابعة الملك الدافع فيما امر به من
الصعود واشتهى الحجر متابعة الملك المنزل في شهوته التكليفية كما اشتهى متابعته
في شهوته الطبيعية الى ان ينتهي شعاع الملك الدافع والرامي شعاعه نهاية قوة دفعه
الحجر الى جهة العلو فاذا انتهى شعاعه اوحى اليه مدبر الامور بمقدارها بان يكف عن الدفع
ويمنع العضو الدافع كذلك فيرجع الملك المنزل بعد انقضاء مدة سلطان الدافع الى
مقتضى طبيعته من النزول بالحجر لانه هو تكليفه بما اشتهيه فيرجع معه الحجر الى النزول
وصعود الحجر بالدفع ناشئ له لانه ناقص والملك الدافع بالعضو متمم لنقصه فمع التمم يتأتى
عنه الصعود والنزول اذ كل منهما ممكن له وكل ممكن له اذا تمت شرائطه مال اليه
شهوته وقوى شهوته اريد انه كالجائع الحاضر بين يديه الطعام المتمكن من الاكل
بدون مانع فانه ابدا ياكل مع انه لو شاء لم ياكل وان مات جوعا فهو مع تعينه
الاكل مختار فيه كذلك الحجر ولو قلت لك هل يمكن في الحجر الصعود قلت نعم لانه بالدافع
ومعاين وهذا هو مرادنا من اختياره اذ لو لم يمكن منه الصعود كان متعذرا فاما كان
النزول الصعود بالنسبة اليه كل منهما بشرائطه على سواء ولا نعني بالاختيار الا هذا
وانما كان نزوله وصعوده بميل شهوته لانه هو باب استمداده الذي به بقاؤه وقوامه
والشيء بل الاثر ما به بقاؤه وقوامه وهو معنى الشهوة والاثر هو تكليفه الذي هو
علة ايجاده فافهم فشهوة الحجر فيما يكون من الملك في نزول او صعود وشهوة الملك النازل
اذا خلي ونفسه في النزول بالحجر الى ما يمسكه على مركزه وانقص الملك بالعضو الدافع للحجر

لا غير جهة السفل مثلا كانت شهوة الملك المنزل في متابعته ما دام حكم سلطانه ثم
زج شهوته الى ميل طبيعته **قوله** فاذا انتهى شعاع الدافع اشتهى المنزل النزول واشتهى
الحجر ما اشتهاه الملك وليست في الحقيقة قسرا وانما هي شهوة لاختيار كشهوة الجائع للاكل
فانه يأكل لكنه مختار مع انك ترى ان الجائع الذي حصل له الطعام وهو قادر على الاكل منه
وليس له مانع من نفسه ولا من خارج يكل قرص الابدان يأكل مع انه مختار قطعا هذا
كمثال الحجر بالحجر لا فرق بينهما ولكن الطرف الآخر من اختيار الحجر وهو عدم النزول
منه باختياره خفي على الناس الاختيار من النباتات والجمادات لا يعرفه الانسان الا بطور
وراء طور العقل وذلك لان الانس بابناء نوعه وجنسه فلا يعرف من الاختيار الا ما كان
من نوعه كالانسان او من جنسه كالحيوان واذا كان ممن له طور من المشاعر وراء العقل
عرف اختيار النباتات والجمادات **قوله** اذا انتهى شعاع الدافع اي قوة دفعه فان القوة
الفعلية شعاع الفاعل حلم يكن له ميل الى طبيعته ارتفعت شهوته للصعود كالجائع
اذا شبع ارتفعت شهوته للطعام فاذا كان كذلك اشتهى الملك للمنزل النزول لان مقتضى
طبيعته فيميل بشهوته الى النزول لان شهوته للصعود حين اشتهى الدافع الصعود
ليست بمقتضى وانما ذلك شهوة المتابعة فاذا اشتهى المنزل النزول اشتهى الحجر ما اشتهاه
الملك المنزل لانه من نوع طبيعته لان ذلك الملك جمادي وليست هي شهوة الحجر النزول
في الحقيقة شهوة قسر وانما هي شهوة اختيار كشهوة الجائع للاكل فانه لا بد ان يأكل ولا
يقدر على ترك العقل الاكل لكنه مختار وتدرك من نفسك انه مختار وهو يدرك ذلك
من نفسه انه لو شاء ترك الاكل والانسان مات مع انك ترى ان الجائع اذا حصل له الطعام وهو
قادر على الاكل منه ولا مانع له لا من نفسه كبعض الامراض او من خارج على الاحوال الا ان يأكل
وميل الحجر الى النزول لو خلي وطبعه مثل ميل الجائع الى الاكل بلا فرق لكن الطرف الآخر اي
ما يقابل ميل الجماد والنبات والحيوان بشهوته التامة والطرف المقابل ناقص الشهوة
بدون الملتمس جهة صعود الحجر مثلا خفي جدا وخفائه انما هو على من يطلب منهما اختيارا
كاختيار الانسان في ظهوره وعلى خفائه لا اصل هذا الرجل قد انس بابناء نوعه وجنسه
فلا يعرف من الاختيار الا ما كان من نوع اختيار نوعه لان اختيار الجمادات والنباتات لا يعرفه

الانسان

الانسان بعقله وانما يعرفه بطور فوق عقله كما اذا كان من اهل التوسم الذين ينظرون
بنور الله اعني بالمتوسمين **قلت** واذا ذكرنا شيئين مثالا وبيانا استدل بهما على اثبات
اختيار النباتات والجمادات وشعورها فالاول اعلم ان الوجود الصادر عن المشية كما
النور الصادر عن السراج ومعلوم ان اجزاء النور كلما قرب من السراج كان اقوى نورا
وحرارة ويبوسة مما كان ابعد منه وهكذا حتى تكون آخر اجزائها النور اضعف الاجزاء
نورا وحرارة ويبوسة فاذا فقد النور فقد الحرارة واليبوسة ولا يمكن وجود احد هذه
الاوصاف بدون الآخرين بل اذا وجد واحد وجدت الثلاثة واذا فقد فقدت الثلاثة
فكذلك الوجود الصادر عن المشية كلما قرب منها كان اقوى وجودا وشعورا واختيارا كالعقل
الاول وكلما بعدت ضعفت الثلاثة على حد سواء الى الجمادات فتكون الجمادات اضعف
وجودا وشعورا واختيارا كما قلنا في نور السراج الثانية الآية في الآفاق لهذا المطلب لمن وجد
هذا المشرب قال تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق فانهم
اقول قد ذكرنا هذا فيما سبق فلا فائدة في ذكره مع ان العبارة ظاهرة ليس عليها غبار وقد ذكرنا
فيما تقدم ان قولنا العقل الاول ليس لانا نذهب الى العقول بثبوت العقول العشرة بل نريد
اول المخلوقات من عالم الغيب والشهادة ويجري على الالسن ولا نريد العقل الكلي اي عقل
العالم كله **قلت** والثاني اعلم ان الشيء الجماد مثلا كالحجر اذا اتاه شيء دفعه الى العلو لا يدفع
الا اذا كان يمكنه الاندفاع ولا يمكنه ما ليس في حقيقته بل انما اندفع الى العلو لان ذاته
قابلة لذلك كما ان ذاته قابلة للنزول بنسبة واحدة ولكن الله سبحانه جعل علة النزول
وشهوته واختياره ليجعله ملازمة للجماد وتسخير الله لاجل منفعة الخلق وابان علة
الصعود وشهوته واختياره بوجود المقتضي له كما ان علة النزول وشهوته بوجود المقتضي
له وهو الذي يسميه العوام بالثقل واذا دفعه الى العلو دافع فليس في الحقيقة قاسرا
بل هو معين لما تقتضيه ذاته لان القاسر هو ما يسلك بالشيء ما لا يمكن في ذاته وهذا
محال لانه اذا دفعه وكان الاندفاع غير ممكن في ذاته فانه لم يندفع لم يقع قسر وان اندفع فليس
هو كذلك بل المندفع غيره **اقول** ان هذا الكلام فيه بيان اختيار الجمادات يعني بيان علة
الاختيار فيها مثل الحجر اذا دفعه دافع الى العلو فانه يندفع ولو لم يمكنه الاندفاع لذاته

لم يندفع لكنه امكان ناقص فيتم امكانه فيساوي امكان نزوله ويرجح عليه ما دام موجودا
وطهذا يصعد الحجر الذي من شأنه النزول ظاهرا دائما اندفع الى العلو لان ذاته قابلة
للنزول والصعود وان كان الصعود يحتاج الى شيء آخر يدفعه لانا نقول ايضا النزول يحتاج
فيه الى منزل فلا ينزل من ذاته على جهة الجبر حتى يقال انه لا يصعد من ذاته بل نقول
هو يصعد كما ينزل ففي كلا الحالين قد وكل الله معه ملكا بنسبة طلة الا انه اي الملك
المنزل الملازم للحجر الجبل منفعة الخلق لان ذلك هو علة اقلالهم لان الارض انما يقلهم بكونهم
فوقها وهي تحتهم تحمل بلطيف حكمته الملك المنزل للحجر ملازما له وربما سموه العولم
بالثقل حتى ان كثيرا من قشرية الحكماء جعلوا الملائكة صفات الاشياء فقالوا الملك المنزل
للحجر هو ثقله والملك الصادم من الحجر هو صلابته وهكذا بحيث لو حذفت الملائكة من الحجر
ما بقي منه شيء لانها عبارة عن صفاته وهذا غلط وباطل بل الملائكة حيوانات متحركة
بالارادة موكلون بكل شيء اوهم مفارقون لصفات الحجر مثلا وان كان كل صفة موكل
بها ملك وهو غيرها والملائكة نفس طيبة طاهرة مفارقة بذاتها للاشياء الموكلة بها
مقارنة لها بافعالها مدبرة لها وهي مغايرة للاشياء ولصفاتها وجميع ما يجري من الاشياء
فبالملائكة الموكلين بها لان الملائكة هي المدبرات امرا والملائكة النفسانية فما دونها
من الطبيعة والمادية والصورية والجسمانية كلها اجسام لطيفة شفافة على اختلاف
انواعها واصنافها واشخاصها والحاصل انما ذكرت هذه الاشارة دفعا لما عسى ان يتوهم
متوهم انا نريد بالملائكة هذه الصفات المنسوبة الى الاشياء ولانك اذا عرفت ان جميع الحوال
انما تصدر عنها بواسطة الملائكة الموكلين بها عرفت ان نزول الحجر وصعوده بالنسبة
الى ذاته سواء باعتبار كون كل منهما ممكن الوقوع منها وان رجح النزول فما الدافع وجد
الدافع فانما هو المرجح غلبة لشهوة الحجر لاجل ميل الملك المنزل كما يترجح الصعود حالة
الدفع لما قلنا فيكون الدافع معينا لا قاسرا والدليل عليه انه اذا دفعه دافع الى جهة العلو
وكان الدافع اقوى من المنزل فان اندفع فقد كان الاندفاع ممكنا وان كان لم يندفع لعدم
امكان ذلك في ذاته لم يتحقق القاسر فان اندفع حيث لم يكن في حقه فقد ظهر ان المندفع
غيره لانه يمكن فيه الاندفاع وهذا المندفع ممكن فيه الاندفاع هو غيره فلم يتحقق القسر

فافهم ان شاء الله **قلت** لانه اذا امكن فيه ما لا يمكن فيه لا يكون حتى تتغير حقيقته الى
ما يمكن فيه والا فلا يكون هو اياه لان ما لا يمكن فيه لا يمكن ان يمكن فيه فاذا دفعه
فاندفع كان الاندفاع ممكنا فيه ولكن لطيفته من الوجود قصرت بما يمكن فيه ان يكون
بنفسه فكان هذا الدافع معينا لما يمكن ان يندفع ومتمما له فكان به الاندفاع ممكنا
في ذاته من قوة الانقياد وهو مطاوعة وهو اختيار لمن يفهم **اقول** هذا الكلام ظاهر
بمعونة ما ذكرنا قبله وكررنا معناه وقولي فلا يكون هو اياه اشير به الى ما ذكرت
قبله من قولي لان القاسر هو ما يسلك بالشيء ما لا يمكن في ذاته وذلك لانه ان سلك
به ما يمكن في ذاته فهو مطاوع للسالك والسالك متمم لما نقص من المطاوع والمطاوع
لا يكون مجبورا وان سلك به ما لا يمكن في ذاته فقد جبره بما يمكن في ذاته لا بغيره
وهو شيء غير الاول فاذا سلك بها لا يمكن في ذات الاول فهو غير الاول بخلاف ما اذا كان
ممكنا في ذاته فانه مطاوع ولكن لطيفته من وجوده نقصت عن ان يكون ذلك منه
بنفسه فتممها الدافع ولطيفة الشيء من وجوده هي كنه حقيقته الامكانية التي البست
حلة الكون فلما تممها الدافع بفاضل لطيفته صعد الحجر فكان الدافع معينا ومتمما وكان الحجر
مندفعا والمندفع مطاوع فهو مختار وهو قولي وهو مطاوعة وهي اختيار لمن يفهم **قلت**
فالاختيار لازم لجميع ذرات الوجود ولكن الامر المحكم ان يكون الشيء على كمال ما ينبغي وكما
ما ينبغي ان يكون التابع تابعا باختياره لاحوال المتبوع من حيث المتبوعية والا لم يكن
التابع تابعا والا المتبوع متبوعا اذ التابعية والمتبوعية نسبة ارتباط بينهما ومشابهة
في الذوات تقتضي المجانسة المقتضية للميل الذاتي للاختيار بسبب اختلاف جهة كل منهما كما
اشرنا اليه مرارا **اقول** يتفرع على ما ذكرنا سابقا ان الاختيار لازم لجميع ذرات فلا يتحقق
شيء من ذرات الوجود او صفة عرض او معروض عيني او معنى الا مع الاختيار ابتداء اولا
ان الاختيار شرط التكليف والتكليف شرط الايجاد لان التكليف اداء شأن القابلية
وتحصيلها وحصولها فلو لم يكن مختارا لقبح ايجاده قطعا والحكيم لا يفعل القبيح فلا بد
ان يكون مختارا لان صحة الاختيار مترتبة على صحة الايجاد ولكن الامر المحكم المطابق
للحكمة الجارية بمقتضى صنع الحكيم العليم القدير على ما يريد ان يكون الشيء على كمال ما ينبغي

ان يكون التابع من حيث هو تابع تابعا باختياره لأحوال المتبوع لانه لو لم يكن تابعا باختياره
لم يكن تابعا في الحقيقة اذ مفهوم التابع ان يكون تابعا باختياره لانه لو لم يكن باختياره
لعدم لكانت التابعية ليست من فعل التابع وانما هي من فعل المتبوع وكذلك حكم المتبوع
في امر الاختيار فانه من حيث المتبوعية مختار والا لسقط حكم متبوعيته كما في قصة عيسى عليه السلام
مع من عبده من دون الله فانه غير راض بذلك اذ التابعية والمتبوعية نسبة ارتباط
بشرط الرضى وهو الاختيار هنا اذ بدون الرضا لا يتحقق التابعية والمتبوعية ولهذا
سقط اعتراض عبد الله ابن الزبعرى على قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب
جهنم انتم لها واردون بقوله فرضي ان تكون نحن والمسيح وعيسى ابن مريم في جهنم لانه عبد
من دون الله فسقط اعتراضه لعدم تحقق نسبة التابعية والمتبوعية لان ذلك بغير
اختيار عيسى ع وبغير رضاه وايضا التابعية والمتبوعية مشابهة في الذوات مقتضية
للمجانسة ولولا المجانسة في الجملة لما حصلت المشابهة ولولا المشابهة لما حصلت التابعية
والمتبوعية وانما حصلت لوجود المجانسة والمجانسة تقتضي الميل الذاتي من كل واحد
من المتجانسين الى الاخر وهذا موجب للاختيار لسبب ان جهة التابعية مخالفة لجهة
المتبوعية فميل الموافق الى الموافقة المخالفة الى الموافقة لا يكون الا عن اختيار كما ذكرنا
ذلك مرارا فافهم والمخالفة في التابعية والمتبوعية والموافقة في المجانسة **قلت** ولو كان
تابعا بغير اختياره لم يكن تابعا لما قلنا والنبات والجماد في الوجود تابعان في الحيوان لانهما
من طينته فيجب ان يكون في تلك الاحوال فيجب في الحكمة لانتظام الوجود ان يكون تابعا في جبلته
وبقائه كالملح والتراب وتابع بظله كالنار والسماء وتابع محيط به كالهواء لان جميع
الاكوان تابع للانسان فعلة الصعود والنزول تحت ربط التدبير لانه لعانة منه لما كما
اراد منها **اقول** قد ثبت ان التابع تابع باختياره لانه لو كان تابعا بغير اختياره لم يكن
تابعا بل هو مجبور والمجبور تابع المجبر له بغير اختياره فلا يكون تابعا ولما ثبت ان النباتات
والجمادات كلها تابعة في الوجود للانسان لان الحيوانات والنباتات والجمادات كلها خلقت
من فاضل طينته اي من شعاع وجوده لاجله اي ينتفع بها لنفسه وفي شؤونه وجب في الحكمة
ان تكون كلها تابعة لاحواله لكونها من فاضل طينته خلقت ولمنافعه كونت فكان الانسان

هو علتها المادية والغائية فيجب في الحكمة ان يجري في جميع احوالها وصفاتها على متابعة علتها
واصلها فيما يوافقها وما يوافق العلة التي هي الانسان لانتظام وجوده فيكون وجود
بعض تلك التوابع تابعا بجبلته وبقائه كالماء والتراب ويكون بعضها تابعا بظله من فوقه
كالنار والسماء ويكون بعضها تابعا محيطا به كالهواء لان الهواء به استنشاق روحه
ودوام حياته ومادتها لحرارته ورطوبته ولانه وسط التوابع اذ فوقه النار وسبع
سموات وفلك المنازل وفلك البروج والكرسي والعرش وجسم الكل والمثال وجوهر
الهباء والطبيعة والنفس والروح والعقل فهذه تسعة عشر بعدد حروف بسم الله
الرحمن الرحيم وسبع ارضين والملك الحامل لها والصخرة والثور والحوت والبحر والريح
العقيم وجهنم والظلام والثرى وما تحت الثرى والجهل فهذه تسعة عشر بعدد زبانية
سقر فالانسان هو القائم بين الطبقتين والمتوسط بين البحرين لان هذه الاكوان
العلوية والسفلية كلها تابعة للانسان فتكون علة صعود بعضها وهبوط بعضها
من تسخير الله سبحانه بتدبيره لمنافع الانسان ببقائها بتكليفها وان من شيء الا يسبح
بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم انه كان حليما غفورا وعلة تكليفها بكونها مختارة وعلة
اختيارها صنع كل شيء منها مركبا من شيئين مختلفين كما مر مرارا وجعلها على ما تكون به
مختارة لئلا يكون للناس ولسائر خلقه عليه تعالى حجة ولما اراد منه سبحانه لها على ما
يريد منها وله الحمد اولا واخرا وباطنا وظاهرا **قلت** وكمال التابع على ما ينبغي كما ينبغي ان
يختار للمتبوع متبوعية التابع ويريدها ويختار التابع بتبعية المتبوع ويريدها وهذا هو
المراد من الاختيار وسخر الله كلا منهما معونة منه لما الصبا والاثم يكونا اياها اذ لا يكون
الشيء اياه الا بما يكون به فافهم ما ذكرنا لك **اقول** هذا من تمام ما تقدم وهو انه قد ثبت
ان كمال الصنع ان يكون المصنوع على كمال ما ينبغي وضع الشيء على كمال ما ينبغي ان يكون
مختارا في كل شيء من احواله ومن ذلك ان يختار للمتبوع متبوعية التابع بمعنى ان يكون
مختارا اذ لو لم يختر ذلك لم يكن متبوعا للتابع ولو فرض ان التابع تبعه لانه لو كان
باختياره لم يكن متبوعا له وان تبعه فلا تترتب عليه احكام المتبوعية اذ لا تترتب الا مع
الرضا والمتبوعية عن اختيار كما حكى سبحانه عن رضوا بالمتبوعية عن اختيار في ترتب الكلام ع

على متبوعيتهم قال تعالى والجان القالم وانما الامع القالم وكذلك التابع من كمال ايجاده ان
تبعيته للمتبوع كما ذكرنا وانما جعل الله ذلك في كل من التابع والمتبوع على حقيقة كونهما
ولما انه سبحانه اجراهما على ما اراد منهما من وقوع النضائف لما يترتب عليه من الاحكام وانما
هما كانا كذلك بل بجعل لهما من خصوص هذا الدليل الاختياري ولمسائله ولو لم يجعل لهما ذلك
لم يكونا اياهما اي تابعا ومتبوعا بل كانا شيئا وشيئا آخر فافهم قلت هو ليس لتخييره تعالى قسرا
وانما خلقها على ما هي عليه وما هي عليه الا بما سألته ولم يجبرها على السؤال بل اسئلها بالعقيا
وهذا قال الست بربكم استخبار او تقرير الا لعلموا انا نامهم بذكرهم وما انطووا عليه ورضوا
به فلما انام بالاختيار وخيرهم اقر من اقر وجحد من جحد ولو قسرهم لم يمنع منهم احد وهذا
البيان والمثال انما هو باللسان الظاهري اقول قد ذكرنا ان تخيير الله للاشياء على التلازم
والانضمام والاقتران ليس قسرا بان يكون عن جبل لجبرهم على ذلك لما قرنها سابقا من الحدث
من ذات او صفة عين او معنى ما دق او جل دق حيوان او غيره مركب او بسيط لا يمكن ان يكون
حتى يكون له اعتبار من ربه وهو وجوده واعتبار من نفسه وهو ماهيته فخلق الاشياء
على ما هي عليه من كونها لا تتحقق الا بالاعتبارين المذكورين ولا تكون مخلوقة على ما هي
عليه حتى تخلق على مقتضى قابليتها لاختيارها ولا يكون ذلك حتى يجري عليها الايجاد
ويوجه الصنع بسؤالها ذلك منه تعالى ومع هذا كله لم يجر ما في الصنع على محض السؤال لان
المخلوق على مقتضى الفعل سواء كان على نحو الاختيار ام على نحو الاضطرار الكائنة لو خلقها على نحو
الاضطرار لم تكن على كمال ما ينبغي بل يكون مخالفا للكمال والحكمة وذلك صنع العاجز الجاهل
واما صنع القدير العليم فيجب ان يكون على كمال ما ينبغي وذلك مقتض للايجاد على جهة الاختيار
وايجادها على جهة الاختيار اقتضى ان يتوجه اليها طلب القبول لتكون على جهة السؤال وهذا
قال تعالى الست بربكم استخبار الحقيقي الرضا بالاجابة له فيما طلب منهم وتقرير لهم على ما طلبوا
منه بالاجابة بان خلقهم على ما قبلوا من تكوينه اياهم فاناهم من لزم الفعل والمفعول بما ذكرهم
به حين ذكرهم فخلقهم وجعلهم على ما ذكرهم به في صنعه وما انطووا عليه من ذواتهم في
قوابلهم مما رضوا به كما ذكرنا فلما انامهم بذكرهم على نحو الاختيار اقر من اقر باختياره وجحد
من جحد بانكاره بعد اعترافه واقراره ولو قسرهم وجبرهم لم يمتنع منهم احد ولا انكر منكر

منهم

منهم والتجلي وهذا البيان والمثال كلاهما باللسان الظاهري اعني طريقة المشائين لانهم
انما يعرفون من المعاني ما دلت عليه العبارة الظاهرة العامية قلت ما المعنى الباطني فهو
ما ذكرناه لك من انه من ملاحظته وكمال البيان يطول به الكلام لما في هذا المقام من الدقائق
الخفية ولكن هذا تلويح وتمثيل واشارة ولعلم ان هذا التكرار في العبارات والترديد انما
هو للتفهيم ولو هذبت العبارة واقتصرت على الاشارة لكلت البصائر وانسدت المذاهب
الى هذه المطالب وصح هذا فان عرفت فانت انت والله ولي التوفيق اقول هذا اخر ما
كتبت من الفوائد وبيانه آخر ما اردت من البيان والتعليق على هذه الفوائد جليت لانها
لا الهنا لا تعرف الاستعريف معنى لبعدها عن ادراك الاوهام وبناؤها على صحاريص الكلام
من حكم الائمة الاعلام عم افضل الصلوة والسلام وقوله المعنى الباطني فهو ما اشرنا اليه
من ذكر ان الانزال والاصعاد في النبات والجماد من الملائكة الموكلين به كما اشرنا اليه
قبل هذا الان هو لسان اهل الشرع واياك ثم اياك ان تطلب فهم هذه المطالب بمنطقها
ذكروه في كتبهم فان طريقتهم وكتبهم وفهمهم كما قال امير المؤمنين عم ذهب من ذهب الى
غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض وذهب من ذهب الينا الى عيون صافية تجري بامر الله
لا نفاد لها وهذه المطالب المشار اليها في هذه الفوائد مستنبطة من معاني كلام العيون
الصافية التي تجري بامر الله لا نفاد لها ولياك ان تقول : وكل يدعي وصلا بليلى وليلى لا تقر لهم
بذاكا : فاني اقول لك : اذا انبجست دموع في خدود : تبين من بكى ممن تباكى : وانما كررت
الالفاظ ورددت المعاني رجاء ان تفهم المراد والا فلا يخفى ان هذا من عجزي عن تهذيب العبارة فانه
امر سهل على كل احد ولكني رايت هذه المقاصد بعيدة عن تناول الافهام فرددت لك و
كررت عليك والله ولي التوفيق الى هنا انتهى شرح هذه الليلة التاسعة من شهر شوال
سنة ثلث وثلثين بعد المائتين والالف من الهجرة النبوية على مهاجرها واله افضل
الصلوة وازكى السلام بقلم المؤلف لها العبد المسكين احمد بن زين الدين ابراهيم بن صقر بن
ابراهيم بن داغر الاحسائي المطيرفي غفر الله له ولجميع المؤمنين والحمد لله رب العالمين تم وفق باتمام

كتاب شرح الفوائد المشهورة من الدرر والفرائد

الذي لم يكتب مثله

يا بديع

الفائدة الثالثة عشر (١٣)

في الاشارات الى بيان كيفية تكون الموجودات وتنزلاتها في مراتب ظهوراتها
وبيان ما يلحق اكوانها من عوارض مراتبها اعلم ان الله سبحانه خلق الاشياء لا من شيء اي لا
من مادة كانت معه غير مكونة ولا كفاية مخلوقة من حصص قديمة لم تزل تعالى ربي عن ذلك
علوا كبيرا بل خلق لها هيئة اخترعها لا من شيء سبق وانما هي تأكيد فعله واثره مثل الحداد حرته
الذي هو الحادث من ضربه وذلك هو هيولى الاشياء ووجودها وهو الذات التي ذوتت
ومن اشعته ومن اشعته الذوات لان الجوهر ان كان جسما فهو متقوم بصفاته لعوارض
افعاله التي هي منشاء وقابليته للتكوين والظهور في اعيان رتبته وان كان مجردا فهو
متقوم بما تلبس وامكن فيه من صفات افعاله ولعوارض رتبته من الكون والى هذا المعنى
الاشارة بقول امير المؤمنين عم والذي بالجسم ظهوره فالعرض يلزمه انتهى والحاصل ان المجرد
لا يوجد الا اذا قبل الايجاد وقبوله لا بد ان يكون متاخرا عن مقبوله بالذات والرتبة
لان القبول فعل موجود والفعل صفة فاعله والصفة متاخرة عن الموصوف في
الذات والرتبة لانها مخلوقة ولما لم يكن موجودا قبل قبوله للايجاد لمتوقفه على
قبوله ولم يعقل وجود الصفة قبل الموصوف وجب ان يكون ظهورهما معا لتوقف ظهور المقبول
على وجود القابل وتوقف تحقق القابل على وجود القبول الذي صفة المقبول وذلك كا
الكسر والانكسار فان الانكسار فعل من انكسر وصفة له الا ان ظهوره متوقف
على الانكسار فلما خلق الله القبول اعني الهيولى الخلق فالخلق هو القبول وهو فعل
من المخلوق اي القبول لخلق الله بامكانه واستعداده من نفس القبول من حيث نفسه
اي من حيث هو هو وهذا القبول هو صورته ماهيته وظاهره اللازم له وظاهر
المجرد اللازم له هو باطن جسمه فاذا تنزل الى رتبته الجسمية لظاهره وظاهر جسمه
وهو مادة جسمه ايضا من القبول وظاهرها هي القبول اعني معينا لها من الكم والكيف
والوقت والمكان والجهة وما يلزم ذلك وهكذا كلما نزل الى رتبة تلبس باعراضها التي
هي حدود قابليته للتنزل الى تلك الرتبة فالقبول في كل رتبة من مراتب التنزل لظاهره وصفته
ومركب حامل للقبول والمقبول في كل تنزل لا تتراءى في تنزل في رتبته قبل التنزل
وانما يتنزل بحدود صفاته الفعلية فالفؤاد نعلين بامدادات فعلية فؤادية عقلية

تنزل بها الى رتبة العقل بالعقل والعقل تميز بتأييدات فعلية عقلية تنزل بها الى رتبة الروح
ثم النفس والنفس تشخصت بمشخصات فعلية نفسانية تنزلت بها الى رتبة الطبيعة والطبيعة
تعينت وذابت باحوال فعلية طبيعة انفعلت بها وتنزلت الى رتبة جوهر الهباء والحصص
المادية والجوهر الهبائية والحصص المادية تنقلت في مراتب تنزلاتها بما به تعينها
من آثار الصور الجوهرية النفسانية وتلك الآثار هي الصور المثالية فتنزلت تلك الجواهر
الهبائية مصاحبة لما البست من تلك الآثار التي اتصفت افعالها بها بالقوة فتلقتها
المدبرة من العرش فلقتها من المار الحامل حامل له حتى القتها على الريح والقتها الريح على
السحاب على الكرسي ماء فاختلط به نبات الارض فانحل منه جزء ان بجزء من التراب
مشاكل فجرى غذاء في الشجر والنبات فخرج متاعا للانسان والانعام فكان نطفة وعلقة
ثم مضغة ثم عظاما يكسى لحما ثم ينشيء خلقا آخر عند الولادة الجسمانية حين ظهرت
النفس الحيوانية الفلكية الحسية ثم تظهر النفس الناطقة القدسية عند الولادة
الانيوية وهي التي موادها من التاييدات العقلية فتولد نفوس عمرو وبكر وخالد
من نفس ابيهم زيد بما صحبها من مقتضيات تشخصاتها من افعال طبائعها واوصافها الكامنة
بينها بسبب اختلافها وتغايرها كما تتكثر الصور المنعكسة من صورة زيد المنطبعة في المرآة
اذا قابلت مرايا متعددة ومثال ما اشرنا اليه ايضا مثل حبة الحنطة اذا زرعت فان
طبيعتها مثل الجوهر المجرد وصفاتها وصفات صفاتها مثل العلاقات والتاييدات
والتنزلات على نحو ما ذكر في تنزل الفؤاد اعني الوجود فان الحبة تنشق بما فيها من الطبيعة
والانفعال التي هي القابلية في كل رتبة بحسبها حتى يظهر ما في صفاتها بالقوة منها الى الفعل
عود اخضر والحبة في غيب العود الاخضر كامنة كنطفة زيد في صلبه التي تكون منها ابنه
عمرو الى ان تتكون من تلك الاوصاف سنبلة تكون للحب بمنزلة المشيمة والرحم وبطن الام
للجنين ولما تعددت تلك الاوصاف الفعلية الطبيعة تعددت آثارها واختلفت فكانت
تلك السنبلة متعددة البيوت فانبسطت تلك الطبيعة على تلك البيوت فتعددت كما
تعدد الصور وهو الوجه الواحد في المرايا المتعددة كما تعدد عمرو وبكر وخالد من نطفة ابيهم
زيد وهذه الاوصاف الفعلية التي بها يكون الاطوار الجسمية والجسمانية والتعينات

العقلية

العقلية والنقلية والطبيعة كانت منها مقبولات عرضية في كل رتبة بنسبتها جعلت لها
قابليات من نفسها كالمقبولات الذاتية وتحقق الانصاف بها بتحقق قوابلها الى انها
اقدس الى نزول بانتهاء ادبار موثرها قيل له اقبل فاقبل باثار اقبلت الآثار باغراضها
بالغين المعجمة واقبلت باعراضها بالعين المهملة فاتصف باطنها بظاهرها وتحلى ظاهرها
بباطنها فحصل لباطنها الاغراض الظاهرة كالباطنة وحصل لظاهرها الاغراض الباطنة
كالظاهرة فادركت بباطنها الباطن والظاهر وادركت بظاهرها الظاهر والباطن والاصل
فيما اشرنا اليه ان الهيولى الاولى اعني الوجود بالمعنى الاول لا تتقوم الا بصورتها اعني
الماهية بالمعنى الاول لانهما جزء ماهية الشيء اذ كل ممكن مركب من مادة وصورة ولكنها
في كل رتبة بنسبتها فتعين الاجناس بالمعينات الجنسية والانواع بالمعينات النوعية
والافراد بالمعينات الشخصية والمعينات التي هي حدود الصورة والقابلية مخلوقة
من نفس المقبول اعني الحالة من حيث هي هي فاذا كانت جزء ماهية الشيء وان كانت ظاهرة
الحامل الباطنة وكما خلقت حواء من آدم قال تعالى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها
زوجها لان المادة هي الاب كما تقدم والصورة هي الام كما دل عليه العقل ونص عليه النقل
فالحبة التي مثلنا بها هي الحالة بصورتها والعود الاخضر الذي هو ظاهرها غيب فيها
في وضعها وفي صورتها طبا فاذا ازرعتها ظهر العود الاخضر وكمنت الحبة في
باطنه كما كمن قبل زرعها في ظاهرها حتى تظهر الحبة في السنبلة متعددة متكثرة في اكمامها
المتكثرة ومحالها المتعددة كما تتحد النطفة في صلب الرجل وتتعدد في القوابل وتتكثر
في الارحام وقد اشرنا الى ذلك قبل هذا ولذلك ما اشرنا اليه في قوله تعالى سنريهم آياتنا
في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وفي مثل قول الامام جعفر بن محمد العبودية
جوهرة كنهها الربوبية وما خفي في الربوبية اصيب في العبودية الحديث وفي قول
الرضا عليه السلام قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يعلم الا بما هيهنا وامثال ذلك
مما يفيد دليل الحكمة الفائدة ١٤ اعلم ان الوجود الممكن يذهب فيه اكثر الحكماء والعلماء
من اهل الملل واهل النحل الى ان هذه الموجودات المتكثرة المتعددة من مختلفة كلها من طينة
واحدة وانما اختلف باختلاف معيناتها وتغايرها وتكثر مراتبه من جهة القرب الى المبدأ

الفائدة الرابعة عشر

والمعلل كما نكثرت مراتب نور السراج الواحد من جهة قربه من السراج وبعده فاقواها نورا
وحرارة ما كان اقرب الى السراج واضعفها نورا وحرارة ما كان ابعد عنه وما بينهما بالنسبة
فانه تعالى خلق الوجود الفير وهو اول ما خلق الله عز وجل وهو الماء المذكور في القران والاخبار
خلق من صفوته نور محمد واهل بيته ص ثم خلق من صفوة الباقي انوار الانبياء ثم خلق من صفوة
الباقي انوار المؤمنين من الانس ثم المؤمنين من الجن ثم الملائكة ثم الحيوانات ثم النباتات ثم المعادن
ثم الجمادات واما الكفار والجن الكفار والشياطين والممسوخ والنباتات المرة والارض السبخة
فمن عكوساتها ولذلك اشرف والظالم ولهم على وحدة طينة هؤلاء المنكرين من ظواهر الاخبار
فان الفاظ تلك الادلة وردت بالوحدة مثل ان ما خلق الله الماء وخلق منه كذا وكذا ومثل
قوله تعالى وجعلنا من الماء كل شيء حي افلا يؤمنون حتى انه لا يكون يوجد قائل بخلاف هذا
ويجعلون جميع الممكنات من طينة واحدة ورتبة واحدة وانما الاختلاف الشديد بسبب الاختلاف
مستحضراتها وتغاير مراتبها في الشدة والضعف كما هو شأن مراتب المشكك بحيث كانت عندهم
طينة الحجر والتراب من طينة نور محمد ص وهذا غلط وباطل وقد يلزم بحيث ذلك اذ لو كان كذلك
لامكن في الناقص ان يلحق بالكامل مع بقاء نقصانه اللازم فيجوز للمؤمن الصالح العامل
بما امر به ان يسأل الله تعالى ان يجعله نبيا لانه على هذا القول انما لم يكن نبيا لانه ناقص في بعض
ما يتعلق به التكليف والا فطينة الانبياء ع والمؤمنين واحدة وليس كذلك فان قلت انه
قد ورد ان الانبياء ع تشركون في طينة واحدة كما هو معنى حديث بصائر الدرجات قلت نعم وسنذكره
ان شاء الله تعالى ولكن المراد منه اما كون المراد من الشيعة الانبياء ع فيكون المراد من الشيعة مطلق الانبياء
ومن الانبياء والمرسلين او المراد بالطينة المشترك فيها طينة الصفة اعني الشيعة لا طينة
الذات والصورة الذاتية اعني الصبغ في الرحمة فان الله تعالى خلق المؤمنين من نوره
وصبغهم في رحمته او المراد بالمشاركة في نقل العلم عنهم ع في حديث الحسن البصري في قوله تعالى
وجعلنا بينهم وبين القرى التي باركنا فيها ... ذلك قول الله عز وجل فيها قرى ظاهرة قال ع بل
فينا ضرب الله الامثال في القران فنحن القرى التي بارك الله فيها وذلك قول الله عز وجل فيمن
اقر بفضلنا حيث امرهم ان يأتونا فقال وجعلنا بينهم وبين القرى التي باركنا فيها اي جعلنا
بينهم وبين شيعتهم القرى التي باركنا فيها والقرى الظاهرة الرسل والنقلة عنا الى شيعتنا

وفقهاء

وفقهاء شيعتنا الحديث رواه الطبرسي في الاحتجاج والحق ان الوجود الممكن ليس متحدا في الرتبة
الذاتية ولا في الرتبة التنزلية كما ذكره الاكثرون من ان تعدده في الرتبة التنزلية
كتعدد نور السراج الواحد في مراتبه التنزلية مع ان رتبته الذاتية واحدة فقولنا ان وجود
الممكنات ليست متحدة في الرتبة الذاتية مرادنا به ان الرتبة الاولى مختصة بالخلق الاول
وليس لمن بعدهم فيها نصيب بوجه من الوجوه ولا ربط بينهما الا ربط العلية والمعلولية
فالوجود الذي خلقت منه العقول المخلوق منه النفوس لا من صفوته والبقية باقية وانما خلقت
النفوس من اثر ما خلقت منه العقول بمعنى انها خلقت من شعاع ما خلقت منه العقول
واثره وظله ودليله ان شعاع الشمس الواقع على الجدار خلق من ظهور جرم الشمس واستنارة
المقابل للجدار المستنير خلقت من شعاع استنارة الجدار واستنارة المقابل للمقابل المستنير
خلقت من شعاع استنارة المقابل للمقابل وهكذا مراتب الوجود في تراميها من النور المحمدي ص
الى التراب كل سابق منير وما بعده شعاعه ونوره وكل نور جزء من سبعين جزء من نور
منيره السابق عليه وهو معنى ما رواه في بصائر الدرجات بسنده عن ابي عبد الله ع قال
يعني محمد بن مروان سمعته يقول خلقنا الله من نور عظمته ثم صور خلقنا من طينة
مخزونة مكنونة من تحت العرش فاسكن ذلك النور فيه فكنا نحن خلقا وبشرا
نورانيين لم يجعل لاحد في مثل الذي خلقنا منه نصيبا وخلق ارواح شيعتنا من ابداننا
وابدانهم من طينة مخزونة مكنونة اسفل من تلك الطينة ولم يجعل الله لاحد في مثل ذلك الذي
خلقهم منه نصيبا الا للانبياء والمرسلين فلذلك صرنا نحن وهم الناس وصار الناس همجا
في النار والى النار والمراد من هذا الحديث الشريف على ما اعرف على سبيل البتات القطع عندي
انه تعالى اول ما خلق نور محمد ص وخلق من نوره نور علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام
كخلق السراج من السراج وهو قول علي ع انا من محمد ص كالضوء من الضوء والضوء هو المنير
لا النور وبقوا كما روي عنهم ع الف دهر كل دهر على ما يظهر لي مائة الف سنة يسبحون الله
ويحمدونه ويهللونه ويكبرونه ليس في الوجود الممكن سواهم خلق عز وجل من اشعة انوارهم
انوار مائة الف واربعة وعشرين الف نبي وبقوا الف دهر يسبحون الله ويحمدونه ويهللونه
ويكبرونه ليس في الامكان غير محمد ص المخلوق نعم من تلك الاشعة غير الانبياء ثم خلق الله تعالى

من اشعة انوار الانبياء عليهما السلام انوار المؤمنين ثم انوار المؤمنين من الجن وهكذا على نحو ماذكر فمثل هذا وهذا هو الحق وهو الذي دلت عليه ايات الله التي اراها عباده في الافاق وفي انفسهم فان نور السراج مع تفاوت اجزائه كل من رتبة واحدة والوجود في تفاوت اجزائه ليس من رتبة واحدة فلا تكون العقول المجردة والارواح الفارسية والجمادات الكثيفة الفاسقة من رتبة واحدة كجزئين من نور السراج بل من مرتبتين رتبة المنير ورتبة النور فاذا طرق سمعك شيء من كلامهم عم مثل خلق من فاضل طينة كذا فاعلم انهم عم يريدون بالفاضل شعاع الشيء واشراقه وضعفه ولا تتوهم انهم يريدون بالفاضل بقية الشيء ابداء فتهم

الفائدة الخامسة عشر

١٥ اعلم ان الله عز وجل كان في عز جلاله وقدس كماله وحده لا شريك له وليس معه غيره وهو الان على ما كان اعني وحده لا شريك له وليس معه غيره ثم احدث المشية الامكانية بنفسها ثم احدث الامكان بها فكانت امكانات الاشياء بالجملة بمشية اعني فعله ومعنى انه احدث المشية بنفسها ان المشية معناها بالعبارة الظاهرة البينة انها الحركة الايجادية والحركة الايجادية محدثة يتوقف احداثها على حركة ايجادية وهي حركة ايجادية فلا يحتاج في ايجادها الى غير نفسها واذا سمعت انا نقول خلق الله المشية بنفسها فاعلم انا نريد بذلك انها شيء واحد غير متعدد التي نلحظها ان يكون نفسها شيئا وهي شيئا آخر والتي حيثيتين ان تكون نفسها من حيث هي علة غيرها من حيث هي معلولة وان اردنا هذا في حال التعريف والتبيان وهي بسيط في اعلى مراتب البساطة الامكانية اذ كل ما يميز ويراد مما سواها فيها كان وعنها اصل ولاها ما لحق في الامكان غيرها ومكانها الامكانات التي فيها صدرت ووقتها السرمد ولحكت يجي بها امكانات الاشياء على وجه كلي لابد في الامكان بمعنى ان امكان زيد يمكن ان يكون عمروا وان يكون منه عمروا وان يكون نبيا او شيطانا وان يكون منه سماء وارض وبحرا وجبلا وجبلا وهكذا الى غير النهاية والحاصل ان الممكن ممكن لغيره لا لذاته كما ذكره من قسم الاشياء الى ثلثة اقسام فقال واجب لذاته وهو الله عز وجل وواجب لغيره وهو وجود المعلول عند وجود علته التامة وممتنع الوجود لذاته وهو شريك الباري وممتنع الوجود لغيره وهو وجود المعلول عند عدم علته التامة وممكن الوجود لذاته قالوا ولا يجوز ان يكون ممكن الوجود لغيره انه لو فرض ذلك لكان قبل

الغير اما ان يكون واجبا او ممتنعا اذ الاشياء لا تخلو من احدها فكان بالغير ممكنا فيلزم انقلاب الحقايق وهو ممتنع والجواب بالمعارضة انه اذا كان لذاته كان لذاته كان قديما لانه ان كان شيئا قبل ما من الغير كان قديما وان لم يكن شيئا الا بالغير فهو ممكن بالغير وبدليل الحكمة انه تعالى كان ولا شيء معه في الازل والان ذاته المقدسة وما سواه فهو مصنوع له تعالى بمعنى ان كل ما يصدق عليه اسم الشيء حقيقة او مجازا فهو ممتنع في رتبة ذاته تعالى عن ذاته المقدسة اما سواها فهو مصنوع له تعالى فلا يكون لذاته تعالى بل لغيره والممكن ان كان شيئا فهو ممكن لغيره والغنا عبارة عنه وقد تقدم بيان هذا في الفائدة الثانية ثم اذا فهمت ما اشرنا اليه فاعلم ان الامكان هو منشا الاكوان وحيث تقرر في الحكمة ان وجود الصفة فرع وجود الموصوف وجب ان يكون الامكان ذاتا لا صفة اذ ليس مسبوقا بموصوف وانما ظهر في الاشياء بصورة الصفة لانه اصل الاشياء المكونة خلقت اكوانها منه وخلقت اعيانها من اكوانها واكوان الاشياء موادها واعيانها صور موادها وتظهر الاكوان في الاشياء بصورة كان النطفة الى الصفات فنقول هذا الشيء مكون كالنطفة كما نقول ممكن والامكان للاكوان كالنطفة للانسان لان الاكوان عقد لمائع الامكان فالاعيان خلقت من الاكوان كما خلقت الاكوان من الامكان والشيء المركب من مادة وصورة يكون اقوى ركني ذاته مادته ولما كان الامكان انما تقوم تقوما ركنيا بهيئة ركنيا بهيئة الفعل الامكان لانها مادته ولما كان الامكان انما تقوم ركنيا صورته نفسه كما ان مادة الصورة التي في المرآة هيئة المقابل وصورها هيئة الزجاج من الكبر والصغر والاستقامة والبياض واضدادها كان ظاهرا انما هو اصله بصورة الانفعال بها لانا قلنا انه ذاته اذ ليس قبله موصوف ويظهر بصورة الصفة في الشيء الذي كان هو اصله وان مادته صفة للفعل والاولات لعراض لعللها التامة ومعروضا للصفات ولظواهرها وليس معنى قولنا ان هذا الجسم مثلا او النفس او العقل ممكن انه شيء وصف بالامكان ليكون له رتبة قبل الامكان اي وجد فيها قبل ان يكون موصوفا بالامكان كما هو شان الصفات فانها انما تكون من قبل الموصوف ضعفها او من قبل

الفاعل الموصوف لحقيقته بعد تكوين الموصوف فيكون كل حال موجودا قبل وجود الصفة
فيلزم كونه في حال ليس بممكن وهو خلاف الواقع وانما المراد من محض قولنا انه ممكن انه
كون من الامكان اي من الوجود الممكن الذي كنهه من الامكان فلذلك قلنا هو
بالنسبة الى ما خلق منه وهو صفة تعلقه التامة فظهر وصفا للشيء كما تقول
هو موجود والقول بان الممكن اعتباري لا تحقق له في الخارج غلط ظاهر لانهم ان
ارادوا بان زيدا ممكن انه اتصف به زيد في الخارج فهو باطل لانه ان لم يتصف به في الخارج
كان زيد الخارجي قديما لانه ان لم يكن ممكنا كان قديما ووصفه به زيد هنا لا يجعله
ممكنا كما لو وصفه بالقدم زيد هنا لم يكن بذلك الوصف الاعتباري قديما وان ارادوا
انه لم يكن قائما بنفسه في الخارج فلا ينافي كونه متحققا في الخارج كالبياض و
السواد كالعلم والقدرة فانها لم تقم الا في محالها لا بانفسها مع انها موجودة في الخارج
بلا خلاف وليس شرط الوجود الخارجي للذهني او الخارجي محض الذي يترتب الاثار
على صفاته ان يكون ذاتا او عرضا قائما بمعروضه قيام عرض بل كل ما يقع في
الاوهام او وضع بازائه لفظ فهو موجود في الخارج ثم فلا تقع صورته المنتزعة
من الخارج بالذهن تكون في الذهن لان كل شيء لا يستقيم الا بجهاته الاثنتين و ذلك
ما اشار اليه الصادق عم بقوله كل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو
مخلوق مثلكم مردود اليكم ويقول الرضا عم على ما رواه في علل الشرايع بسنده الى الحسن
بن علي بن فضال عن ابي الحسن الرضا عم قال قلت له لم خلق الله عز وجل الخلق على انواع
شتى ولم يخلقه نوعا واحدا فقال لئلا يقع في الاوهام على انه عاجز ولا تقع صورة في
وهم احد الا وقد خلق الله عز وجل الخلق على انواع شتى ولم يخلقه نوعا واحدا فقال
لئلا يقع في الاوهام لئلا يقول احد هل يقدر الله عز وجل على ان يخلق صورة كذا وكذا
لانه لا يقول من ذلك شيئا الا وهو موجود في خلقه تبارك وتعالى فيعلم بالنظر الى انواع
خلقه انه على كل شيء قدير والامكان مما وضع بازائه لفظ وليس بمهمل ولو كان
الامكان اعتباريا لكان لفظه على الاصح مهملا لان من قال ان الوضع بازاء المعاني الخارجية
كما هو الاصح يكون عنده مهملا بلا اشكال ومن قال بان المعاني الذهنية فان تم اراده بتلك

المعاني المنتزعة من الامور الخارجية ولو كان مراده الذهنية خاصة لكان اذا وضع
بازائها فاتفق وجود خارجي لها او مساولها لم يصدق اللفظ عليه ولم يجز ووجب
وضع لفظ اخر للخارجي بل يجب وضع اخر مطلقا اي سواء طابقها ام لا ولو كان مطلق لا يجب
الوضع اللفظي حتى لو وضع لفظ زيد على صورته الذهنية لم يكن استعماله في زيد الخارجي
الا مجازا الا ان يجعل الوضع للذهني آلة للوضع على الخارجي فان كان الامكان متحققا
في الخارج صح الوضع والاستعمال والا لكان اللفظ مهملا لما قررنا ان منهته و نظره
اليه بجاز الاتصاف الفائدة السادسة عشر اعلم انهم قالوا ان الفعل اذا كان من المختار الحكيم
لا يتعلق بمفعول الا اقتضى التعليق بان يكون راجحا في قبول الايجاد وذلك لانهم انما
قالوا ان الترجيح بلا مرجح محال لانهم يريدون ان الحادث لا يمكن ان يوجد بلا موجد لكن
نقول هنا ان الترجيح بلا مرجح من الفاعل لا انه يكون ترجيحا بلا مرجح فلا بد ان يكون
المرجح للفعل من المفعول ليكون ايجاده ترجيحا بمرجح وقد اشار سبحانه الى ان
الترجيح يكون من ذات المفعول بقوله يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار يعني
يكاد يوجد قبل الايجاد فان قيل كيف يكون الشيء رجحانا قبل ان يكون شيئا قلنا
هذا الجواب ان احدهما ظاهر ومنا بينهما العتر لحق الاولى ان ترجح الشيء صفة ذاتية
له والصفة لا يعقل وجودها ولا تتصور وجودها حال كونها صفة قبل وجود الموصوف
ولكنها شرط الوجود للموصوف قد خلقها الله من موصوفها كما ان الانكسار صفة
للكسر وشرط لوجوده خلقه الله من الكسر فالترجيح خلق من الشيء الراجح مع خلق الشيء
فهما متساوقان في الوجود والظهور كما ان الانكسار خلق من الكسر متساوقين
فكما ان امكان الشيء والكسر متصف بامكان الترجيح والانكسار فكذلك خلقا
منها لان الصفة انما تختلف عن موصوفها من جهة الاتصاف والثاني ان لا يكون
المفعول رجحانا في نفسه عند موجده وهو سبحانه لا يفقد شيئا ولا ينتظر شيئا
ولا يستقبل شيئا بل كل شيء من ذات وصفة حاضر عنده في مكان حدوده ووقت
وجوده بجميع شرايطه ومرجحاته واسبابه تم له الصنع على اكمل وجه يحتمله الامكان
وجرى له الفعل على اتم لم يقتضي كلا التعريف فالبيان تجري ايجاده لعباده على

العدل بان اعطاهم ما سألوه باختيارهم وعلى مقتضى الفضل بان تأتاهم بالطفر ولم يكلفهم
ما لا يطيقون بإجبارهم اذ لو كان ايجاده اياهم بدون مرجح من انفسهم يقتضى من فعله ام
ما اختاروه لجرى حكم خوطب بطاعة ولا عليهم عقاب بمعصية لأن قد بيته وفعله بنسا
الى جميع الاشياء ولا تمييز بينها الا مرجحا لها او لسلبها او مخصصا لها والحاصل ان الترجيح
بلا مرجح من المفعول اذا كان من الفاعل سواء كان المرجح من الفاعل ام بدون مرجح ممتنع
فى الحكمة اذ يلزم منه العبث والجبر فى الافعال الاختيارية وان لم يمتنع فى الامكان بل له تعالى
ان شاء ان يفعل ذلك ولا يلزم العبث والجبر ولكن يلزم عدم التعرف والتعريف اذ الشئ
لا يدرك الا ما كان من نظائره وذلك لانه مؤلف على مقتضى الحكمة ولو الف على خلاف مقتضى
الحكمة لم يدرك اذ خالف الحكمة لكان على خلاف مقتضى الحكمة فلا يكون مدركا اذ الادراك اثر
الاستقامة والاعتدال وذلك انما يكون فيما الف على مقتضى الحكمة اذ لو كان شئ على خلاف
الحكمة لكان على الاحتمال لم يدخل تحت قاعدة فيكون التعريف متعددا مختلفا بتعدد الافراد المختلفة
فيجب لكل شئ من ذات او صفة تعريف غير ما للآخر فتمتنع معرفة الاشياء لكل لم يمكن اذ الاشيا
غير متناهية فلا يمكن ضبط تعريفها غير متناهية للممكن المتناهى الا بالضوابط الكلية لانها
هى التى تحيط بالافراد الغير المتناهية ولو كانت على الاحتمال لم تضبطها الضوابط الكلية فيمتنع
التعريف فيمتنع المعرفة فتنتفى فائدة الايجاد وانما قلنا ان فائدة الايجاد متوقف على معرفة
الاشياء لانها متوقف على معرفة الصانع عز وجل ومعرفة الصانع تتوقف على معرفة الاشيا
ليتنزهه عن مشابهته للاشياء ومشاركتهم له فى الذات والصفات والافعال والعبادات
وعلى فرض الاحتمال لا يتميز الفرق عند المكلف بين الصانع والمصنوع الا بتحصيل جميع مميزات
جميع الافراد الاشياء وهى غير متناهية فيجب الصنع فى الحكمة على مقتضى الحكمة ولما الترجيح
بلا مرجح يجعل موجب الصنع فهو من ذات المفعول حين لكونه كامنا ولو كان من غيره ام لم يكن
اصلا لكان الفعل مخالفا للحكمة فيلزم ما ذكرنا فى الترجيح بلا مرجح فافهم ۱۷
فى سر التكليف وبيان مقتضى الاعمال اعلم ان التكليف فى نفس الامر هو قابلية الايجاد وهو نوعان
طبعى واختيارى فالطبعى يستلزم الشرع الايجادى ويجرى عنه الايجاد على مقتضى الحكمة كما يفعل
البناء الحاذق بان يضع اللبنة فى الموضع اللايق بها بحيث لو نقصت عنها او زادت كسرها

الفائدة السابعة عشر

ما زاد على حجم الجدار فهذا الشرع الايجادى اللازم للصنع وبدونه لا يقع الصنع لانها جرى
على مقتضى الحكمة لزم الشرع الايجادى والا فلا والاختيارى يستلزم الايجاد الشرعى وهو
اى الايجاد الشرعى يجرى عنه ايجاد مقتضى العمل للمأمور به والمنهى عنه بمعنى انه ان فعل ما امر
به خلق الله ثوابه وان ترك ما امر به خلق الله عقابه والثواب مخلوق من مادة وصورة
فمادته نور جعله اليه الامر التكليفى كما ان مادة المكلف نفسه جعلها الامر الايجادى وهو
كن خلق الله سبحانه المكلف من الوجود الذى جعله كن وهو مادة المكلف ومن صورة قبوله
لتلك المادة وهى ماهيته وهذا هو الكون الايجادى فكما ان مادته اى وجوده جعله اليه كن
فكان منه ومن ماهيته وهى قبوله كذلك المدلول عليه بقوله فيكون كذلك خلق ثواب
عمله الصالح من مادته التى جعلها اليه صل فيك وما اشبهها اذا عمل ما امر به كما امر ومن صورة
عمله بذلك الامر وامتثاله وهو قبوله للامر والامتثال به وخلق الله تعالى عقابه على مخالفته
للامر او ارتكابه للمنهى من المادة الظلمانية التى جعلها النهى اليه ومن صورة مخالفته للامر
وارتكابه للنهى فالثواب مادته النور الذى جعل احمله اليه الامر وصورته عمل المكلف ان
احسنتم لانفسكم والعقاب مادته الظلمة التى جعلها اليه النهى وصورته هى ارتكاب المكلف للنهى
ومخالفته الامر وان اسأتم فلها فالشرع التكليفى ولا زمه الايجاد الشرعى وهو يصح الكون
والايجاد الكونى ولا زمه الشرع الكونى فظاهر الكونى هو سر التكليف وثمرته ايصال الاشيا
الى ما خلقت من رحمة الله او غضبه وذلك هو ما اراد مسلم وفى الحديث عن جابر ان جاء
سراقة بن مالك فقال يا رسول الله بين لنا ديننا كانا خلقنا الآن ففيم العمل اليوم فيما جفت
به الاقلام وجرت به المقادير ام فيما يستقبل قال بل فيما جفت به الاقلام وجرت به المقادير
قال ففيم العمل قال صلى الله عليه وآله اعملوا فكل ميسر لما خلق له وكل عامل بعمله قيل التزم علمهم
بيان الامرين وهبهم لسابق العلم وحثهم فى العمل ولم يترك احد الامرين للآخر فقال كل
ميسر لما خلق له اى انه ميسر فى ايام حياته للعمل الذى سبق به القدر قبل وجوده فلهم ثم واما
بيان التيسير الذى ذكرهم فهو ما ذكره عز وجل فى كتابه العزيز فى مواضع كثيرة على الكمال بيان
وان كان لا يدركه الا اولو الافئدة بدليل الحكمة ومنه ما قال تعالى اذ يريكهم الله فى منامك
قليلا ولو اريكهم كثيرا لفشلتم ولتنازعتم فى الامر ولكن الله سلم انه عليم بذات الصدور ولا

يريكموهم اذ التقيتم في اعينكم قليلا ويقللكم في اعينهم ليقضي الله امرا كان مفعولا والى الله
ترجع الامور وذلك انه سبحانه سبب لهجاعهم وقوعه كما قلل المشركين في اعين المسلمين
وقلل المسلمين في اعين المشركين واعانهم الى ما يريد وقوعه منهم اما الذي لا يبلغ بهم الالجاء و
الاضطرار وانما ذلك من التمكين من فعل الخير والشر والقدرة على الطاعة والمعصية لما
انه لو لم يمكن من فعل المعصية ويكون قادرا عليها لما كان قادرا على الطاعة واذا لم يكن
قادرا على الطاعة لم يحسن تكليفه لم يحسن ايجاده والحاصل انه هو مقتضى الحكمة بحيث لو كشف
للمسلمين لم يكن قادرا على الطاعة لم يحسن تكليفه والكافرين الغطاء عن بصائرهم لما
اختاروا الا هذا واليه الاشارة بقوله بل اتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون اي بل اتيناهم
بشرفهم وفخرهم يعني بما فيه ما يحبون وما يشتهون مما فيه صلاحهم وبلوغ مآربهم و
في ذلك انهم واعمالهم واقوالهم واحوالهم موجودون حاضرون في ملكه كل في رتبته ومكانه
ووقته مترتبا على اسبابه وعلله المشروحة للبنية التي يحصل لها التعريف والمعرفة
على نحو الاختيار والاختيار لان وصول الشيء الى غاياته التي خلقها لاجلها متوقف على اعماله
واقواله واحواله التي هي قوابل للايصالات الالهية والايصالات الالهية متوقفة
على التمكين الالهي في التمكين الالهي يكون بجعل السببين الاول التمكين مما يجب ان
يكون بالامدادات الالهية والفواضل الربانية والتوفيقات والالطاف منها
تقوية الميل الفؤادي بمثل ما اشير اليه في الايتين المتقدم ذكرهما والثاني التمكين مما
يكره ويكون والتخلية الالهية والخذلان التي يقوي بها هيولات النفسانية ومنها امثل
قوله تعالى زين لهم سوء اعمالهم وصلوا وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم
ليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم ومثل من يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قرين
وامثال ذلك وليس في ذلك موجبا للالجاء والاضطرار ولاجل ذلك حكى الله عن جواب
ابليس لعنه الله لمن لعنوا عليه انه هو الذي اغواهم انه قال لهم وما كان لي عليكم من سلطان
الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم ما انا بمصرخكم وما انتم بمصرخي
لانه لو كان ذلك الاغواء والتزيين منه والعزو فيه انما الجاهم لما قال لهم وما كان لي عليكم
من سلطان بجميع انواعه ما ذكرنا منها وما لم نذكره من المقويات لتصميم عزم المكلف على الفعل

ما مال اليه

ما مال اليه من المعصية ميلا لا يعدل عنه الا اذا كان مجبورا وهي في الطاعات امدادات والطاف
وتقوية وفي المعاصي خذلان وتخلية اذ بدون ذلك لا يحصل التمكين الذي لا يتحقق الاختيار
الذي لا يستقيم التكليف الا به وقولي لا يعدل عنه الا اذا كان مجبورا اريد به ان المكلف لو
اتته المعونة من الله عز وجل قبل ان يصمم عزمه على الفعل لكان ذلك تنافيا للطف به لان الفعل
لو كان معصية لزم اعانته على المعصية ويلزم من ذلك الظلم لو عوقب عليها واما اذا صمم على الفعل
بحيث لا يترك الفعل الا مجبورا على الترك فانه يجب في الحكمة ان يعينه عز وجل على فعل المعصية
ولا يلزم من هذا الظلم اذا عاقبه عليها لانه لو لم يعنه عز وجل على فعل المعصية لم يقدر على الطاعة
اذ الطاعة لا يتصور وقوعها منه الا اذا ترك المعصية وهو قادر عليها متمكن من فعلها لوجود
جميع ما يتوقف فعلها او ايجادها عليه وفائدة تكليفه بل وايجاده لا يتحقق الا بالتمكين
من الطاعة والتمكين من الطاعة متوقف على التمكين من المعصية والتمكين من المعصية متوقف
على المعونة عليها كما في الطاعة والمعونة على الشيء انما تكون بما يطابقه ويلائمه ويوافقه
ولما كانت المعصية عدمية الاصل لا ترجع الا الى حيث لا اثبات لعمل نفسه ولا ترجع الا الى نفسه
كانت المعونة عليها مثلها وهي التخلية والخذلان بمعنى ان الله تعالى اذا نهى عبده المكلف عن شيء
ورغبه في الترك ورهبه من الفعل وعلم تعالى منه انه لا يقبل من مولاه هدايته الا اذا اجبره
على الترك ورفع عنه الاختيار اعانه على تلك المعصية بان تركه ونفسه وخلى بينه وبين
هوى نفسه وشهوته ولم يدفع عنه الشيطان الغوي اللهم لا تخلني من يدك ولا تركني لقا
لعدوك وعدوي ولا توحشني من لطائفك الخفية وكفاياتك الجميلة ولو فرض انه يتمكن
من فعل المعصية بغير تخلية والله تعالى وخذلانه لما صح هذا الفرض الا على فرض استغنائه عن الله
عز وجل ولهذا صرحت اخبار الائمة الاطهار ان القول بالتفويض شرك بالله العظيم سبحانه
وتعالى وتزيين الغاية والشهوات واغواء الغاوين من شياطين الانس والجن وامثال ذلك
من قوابل التخلية والخذلان لان ذلك تكون من الخلق بتقدير الخالق تعالى والتخلية والخذلان
منه تعالى باعمالهم وشهواتهم وهوى انفسهم وما ربك بظلام للعبيد والمعونة على الطاعة
كذلك بمعنى انه تعالى اذا امر عبده المكلف بشيء ورغبه في الفعل ورهبه عن تركه وتوعده
على تركه ووجد اليه تعالى المنع والترك لامره بما مال اليه نفسه وزين له الشيطان الغرور

وصمم عزمه على الفعل بحقيقة ما هو اهله من فضل الله وعنايته وعلمه تعالى عنه انه لا يترك شيا من
موانع ولا يعلل لعما خذه رضاه الا اذا لجبر على الترك ويقع عنه لا مختيارا لغا عز وجل بان يعوجوارحه
ويشد على عزمه جوانحه ويوم عنه الشيطان الغرس في جانبه افنان الخشوع واليقين والايمان
امتثل امر الله عز وجل باعانته وتقويته فكان هو الفاعل لما امر الله سبحانه بالله واعانته
وتقويته بان حفظ عليه جميع ما انعم به عليه مما يتوقف عليه الفعل بجميع اسبابه فهو الفاعل
بالله لا مع الله اذ لا يتخذ لنفسه من خلقه عضدا ولا يدعو مع الله الها ولا شريك في ملكه لكن العبد
هو الفاعل بالله مع الله بيان وتقريب لقوله بان يحفظ عليه جميع ما انعم به عليه مما يتوقف عليه الفعل
جميع اسبابه فتفهمه راشدا ضيه الحق ولحكم الخاتمة في الاشارة الى بيان سر النعم والثواب
والتألم والعذاب حتى علم ان الثواب والنعم انما هو عبارة عن الملائمة والموافقة بين المتنعم
والنعيم لما بينهما من المشاكلة فان صورة الفطرة ظهرت مشابهة لفعل الله لكونها اثر مؤكديه
كان صورة الكتابة ظهرت مشابهة لحركة يد الكاتب وتلك الفطرة بناها تعالى وابقاها ابدا محوا لشيء
بمد من نوعها ينبني منه فلفطرة الله خلقها من رحمته واقامها بثمرات طاعته التي هي من صفته
فادامت مستمدة من ثمرات طاعاته ولم يرد عليها تغير ولا تبديل مما اشار تعالى اليه في قوله فليغيرن
خلق الله وقوله فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله فهي متنعمة متلذذة بالامدادات
الملائمة الموافقة لكون تلك الامدادات التي هي الطاعات وثمراتها من جنس تلك الفطرة من الاتحاد
الالهي لانحصار جميع ميولاتها وشوقها واوطارها في تلك الامدادات التي هي الطاعات فان فقدت
حرفا ولم يحصل الجابر له من شفاعة شافع او فضل عفو عن جنده كانت خاصة متألمة بفقدان
ذلك الحرف لما تألم اذا فقدت ذلك الحرف لوجوب حصول العلم فيها وحصوله محله فيها لانه
منافر لها ومنافي لمقتضاها فان حصل لها تلك الفطرة شافع اشرق عليه من شعاع حسناته
حرفي كالحرف المفقود او اقوى او عفو نفي ذلك المنافي ثم يمنع الفضل محاله مثله واقوى لان المحل
لا يكون خاليا منهما سعا بل اذا ذهب المنافي المنافر اتى الموافق الملائم سواء كان الذاهب بفضل الكلف
وفعله ام بذهوله وغفلته الا ان الذاهب فيما لحق بالقصد يكون اقوى واسرع لما بينهما من التلازم
اي بين القصد والمقصود بخلاف ما كان عن الغفلة والذهول فان نفي الذاهب ولبيان الاتي
تدريجي ولما كان الملائم مناسبا للكلف لا يفارق فطرة الله لا يقاسر طبيعي كما ياتي وكان ولحد بعشرة

لان العمل الصالح اصلي ثمر باصلي فليستقر في كل رتبة وهي العقل والنفس والعقل والعلم والوهم والوجود
والخيال والفكر والحيوة والجسد لانها هذه العشرة خلقت للطاعة اولا وبالذات فاذا فعل
المكلف الطاعة كتبت عشرة لانها اصلية ثمرتها الحسنة والطاعة الاصلية فليستقر في كل واحدة
فتكتب عشرة بخلاف المعصية فانها تكتب واحدة لانها تمر بسبعة وهي النفس والعلم والوهم والخيال
والفكر والحيوة والجسد ولكنها لم يخلق لها وانما خلقت للطاعة لكنها تصلح للمعصية اذ لا تصلح
للمعصية ثانيا والعرض كانت اذا مرت المعصية عليها لم يستقر فيها حتى يفعلها بجسده فاذا
فعله بجسده انتظر بها حتى اذا نوى المعصية لم يكتب عليه شيء ولكن يعمل بها انتظر سبع ساعات
فان تاب قبل سبع ساعات محيت ولا كتبت واحدة لان وقفت كل واحد من السبعة اذا مرت عليه
للمعصية في واحد من السبعة عند انعكاسها في اقل من ساعة وقوله ان الملائم لكونه مناسبا للمكلف
لا يفارق لا بقاسر اريد به قبل ذهاب علة الموت لانه بعد ذهاب علة الموت تمتنع مفارقته
لانهما بحكم الشيء الواحد وعلة الموت التركيب والكثرة واذا اطمأنت النفس استقرت فيها
ولها دواعي الملائمات واسبابها وقد اشار الصادق ع الى هذا المعنى بقوله في شأن
اوليائه واعدائه لا يكون هؤلاء من هؤلاء ولا هؤلاء من هؤلاء واما بيان علة سر الالم
والعقاب وتحوله فاعلم ان التألم والعقاب عبارة عن حصول المنافي والمنافر وحصول ذلك ان
المكلف لما كان مركبا من وجود وماهية وهما حادثان والحادث محتاج في بقائه الى المدد ومدد
كل واحد اذا كان مستمدا بذاته انما يكون من نوعه كان مائلا بوجوده الى الطاعات
وبماهيته الى المعاصي ولا يمكن استمداده بهما دفعة لكونهما ضدين فلو مال كل منهما
الى مدده بفعله واستمداده انفك التركيب واضمحل المركب وعدم اذ لا قوام للمركب الا بجزئية
متضمنتين نعم اذا غلب ميل احدهما بحيث كان الاستمداد به مال الآخر معه ميلا عرضيا
فان كان المائل الغالب هو الوجود استمد به ما يلائم الفطرة اعني فطرة الله التي فطر الله
الخلق عليها وتنعم المركب يعني المكلف بما اكتسبه من الخيرات والطاعات وان كان المائل
الغالب هو الماهية استمد المكلف بها ما ينافي فطرة الله وينافرها ولا يزال كذلك حتى تغير
فطرة الله وتعوج وتتبدل الصورة الانسانية بالصورة الكلبية والسبعية
والحيوانية من قردة او خنزير او حمار او غيرها فيكون ذلك المكلف ذا طبيعتين طبيعة

فطرة الله التي فيتها من فعله تعالى بغير هيئة فعاله لانها لا ينخلع اصلا ابدا وكان
استمدادها اليوم لدى لها وانما هو عرض بتبعية ضدها ولو علمت عدم الشخص
وطبيعته لمادة وهي الصورة المغيرة المبدلة فلما كان الشخص استمداده من ثمرات الطبيعة
الثانية المغيرة المبدلة كان ذلك الاستمداد منافيا ومنافرا للطبيعة الاولى فاذا ورد
جزء من ذلك المدد على تلك الطبيعة الاولى تنافرا وتباعدا ويجرهما الطبيعة الثانية على الاخر
على خلاف ما يقتضيان ويلتبس للاولى ما يدفعها الا من المدد الذي تكرهه فتتالم الاولى
بوجود طلها المباينة لها من الثاني وتتالم بعدمه اذ ليس لفقرها ما تعززها وذلك كما روى
ان اهل النار اذا عطشوا استغاثوا من شدة العطش وان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل
يشوي الوجوه وهو الحميم فاذا شربوا منه استغاثوا منه فليذا لم يؤلم به وبعدمه ان ليس
لدفع عطشهم غيره ولما كانت الطبيعتان ممكنتين لا بقاء لهما الا بالمدد وكانت الاولى محرومة
الاستمداد لذاتها وانما تقوت عليها الثانية وهي ضدها والثانية ايضا وان كانت تستمد
لذاتها الا انها محتاجة في تحققها الى الاولى لابتناء ثباتها على الاولى لانها اي الاولى
معروضها فهي في كل حال دعامتها فلا تستقل بدونها والثانية استقلت في الاستمداد للتام
كالاصل معروضها لانه يبنى في معروضها في وجوده وحصوله والى غاية وقد انه كما مر حتى
انها دائمة الاستمداد لوجود المقتضي لذلك وهو تحقق الصورة الثانية الطبيعية وعليتها
على الصورة الاولى الطبيعية كان التالم والعقاب دائما غير منقطع لانه اذا اتى من الثانية
مدد تالمت الاولى لانه منافيها فتتالم بعدوه عليها وتالمت الثانية لانها مبنية على الاولى
محققة بعروضها عليها فاذا اضطرب الاصل اعني الاولى واضطرب الفرع اعني الثانية
بتبعية اضطراب الاولى ولهذا قال تعالى ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كانما
يصعد في السماء اذ لو سكنت الثانية بمددها الذي هو ذاتي لها لما كان صدر الضال ضيقا
حرجا كانما يصعد في السماء بل يكون مطمئنا به ولكن الثانية تضطرب بمددها العلم
لاصلها اعني الثانية وبعدمه لاحتياجها اليه فالثانية بالنسبة الى مددها كما قال تعالى
في تمثيلها وتمثيل الكافر الذي تحققت فيه بالكلب فمثله كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث
او تتركه يلهث فهي تتالم بوجود مددها لمنافاته لاصلها الذي بنيت عليه وبعدمه لفقدانها

الفائدة الثامنة عشر ١٨

ما تحتاج اليه هي واصلها في البقاء فالكافر المركب منهما متالم ابدا ومن غلب فيه فطرة
حتى انحصر استمداده من جهتها متنعم ابدا الف ١٨ اعلم انا قد قدمنا الاشارة فيما
تقدم من الفوائد وفي كثير من مسائل المباحث الجوابية الى ان الله سبحانه خلق ما خلق من جميع
خلقه على الكمال ما ينبغي مما تقتضيه الحكمة الالهية بحيث ينطبق صنعه على دواعي العقول
السليمة المرتاضة بالاخلاق الشرعية المؤدبة بآداب الروحانيين لما اوحى اليه من العلة
الغائية انه تعالى انما خلقهم ليعرفوه بما تعرف لهم به من صفته الذي ذكرهم به في خلقه اياهم كما قال
بل اتيناهم بذكرهم فانه عز وجل اعطى كل شيء من خلقه بما ذكره به والعقول السليمة دلت على
ان الفيض اقوى من فيضه وان ما قرب من الفيض اقوى مما بعد منه وان المصنوع من الاقوى
اقوى من المصنوع من الاضعف ولهذه الامور الثلاثة ذاتيات لوضوحها الحكم نوع شاهد
الذي يتوقف صنعها عليه لذاتها فان قلت يلزم من هذا تقدم وجوب الترجيح الذي هو صفة
المصنوع وشرط تعلقه به على وجوده ولا يعقل تقدم وجود الصفة على وجود الموصوف قلنا لما
كان الصانع عز وجل في اعلى مقاما التجرد والغنى وفوق ذلك بما لا يتناهى فيما لا يتناهى
هي وجب ان لا يفقد شيئا ولا ينتظر شيئا ولا يستقبل شيئا بل هو في رتبة ازل الازال مالك
لكل شيء مما هو غير ذاته بمقدار ما وحاصل له تعالى في رتبة كونه ووجوده وامكنة حدوده
ولم يتجدد له شيء في ملكه بمعنى انه لم يكن في ملكه ثم كان ولم يخرج شيء من ملكه الى ما سواه
من وجود وعدم بل في رتبة ذاته وازله الذي هو ذاته حصل له كل شيء في اوقات وجوده
وامكنة حدوده حين كان ذلك الشيء قبل ان يكون شيء والشيء وتوجهه من جملة افراد
مملوكاته وقد اشرنا الى ان جميع افراد مملوكاته عنده تعالى على السواء لا يكون اقرب الى منه شيء
للاخر ولا يتقدم شيء عنده على شيء في حصولها له فاذا اراد فعل شيء اتاه بتمكينه وتوجهه لذاته
وجميع ما يتعلق به ويتميز مما تقتضيه ذاته حين تكون مقتضية في تكوينه اياه
لان ذلك كله من جملة قابليته للتكوين فالى احد وصورته وهو مما ذكره به في قوله تعالى
بل اتيناهم بذكرهم ثم الصادر عن الشيء سواء كان صادرا من فعله ام من مفعوله اذا كان
صدوره على جهة الانبساط بحيث تكون له مراتب تختلف اجزاؤه باختلافها لا بد وان يكون
كل ما قرب من المبدأ يكون اقوى وما بعد يكون اضعف ان كان الصدور على الانبساط على

مايقتضيه الحكمة التي تواضعها العقول وجرى على طبقها في التعرف والتعريف ايضا هو مصنوع
على مقتضى الحكمة لايكون مصنوعا على غير مقتضى الحكمة الذي لايكون فيه الشيء حصولا لان العقول ليه
من لوازم الصنع على طبق مقتضى الحكمة فاذا كانت الحيولى مجبولة على مقتضى الحكمة كان اخذ الحصص منها
على مقتضى الحكمة بان تكون الحصة منها مقدرة بما لايختلف في ذلها بالخلاف مراتبها اختلافا
ظاهرا بينا يوجب تفاوت تلك قوة وضعفا في الكم والكيف والا كان الاخذ على الاهمال فيبطل هذا
النظام الجاري على كمال الاستقامة فاذا كان اخذ حصص مواد الاشياء على النحو المذكور لزم ان يكون
المصنوع من الاقوى اقوى من المصنوع من الاضعف والا لم يكن الاخذ على مقتضى الحكمة بل
كان الاقوى للاضعف والاضعف للاقوى فيكون الاقوى اضعف والاضعف اقوى فلا يكون
الصنع على كمال الاستقامة فاذا كان الاقوى للاقوى والاضعف للاضعف هو ما ينبغي وجب
ان يخلق من المنير المنير ومن المظلم المظلم ومن الطيب الطيب ومن الخبيث الخبيث ومن القوى القوى
من الضعيف الضعيف وخلاف ما ينبغي موجب للاهمال المنافي للغرض المطلوب المقصود من الايجاد
للتعريف بل للمصنوع الحجة على صانعه اذا اتاه بما يجب وله ان يلزم من امتنع عليه بمطلوبه
بان يقول لم تعطيني ما لا اريد منك بلسان حالي والبيان مقالي فلا استحق مني شكرا لانك ما اعطيتني
غرضا طلبت لانك عاجز عن مطلوبي او جاهل به وان كان للمصنوع في كل ما فاز كاد بالاثر اذ لكان
صنعه على الاجمال كان الحق والباطل والصادق والكاذب عنده واحد وكذا المحمود وغيره وكذلك
المدح والذم لان ذلك كله هو مقتضى الاهمال فان قلت هذا الذي اشرت اليه وان كان هو مقتضى
الايجاد على ما ينبغي من الجريان فيه على مقتضى الحكمة الا انه تعالى هو جاعل القوي قويا
والضعيف ضعيفا وهو مقرب القريب ومبعد البعيد ومعطي القابل للقبول وجاعل القابل
للقبول وحينئذ هذه الامور المسلمة يعود المحذور ويرجع الاشكال في ابتداء السؤال
قلت اني اقول بهذا الكلي لا اقول انه تعالى جاعل القوي قويا بمقتضى فعله وجعله ابتداء والا
لزم الظلم المنافي للعدل في كثير من الموارد وكذلك سائر الكلمات وانما اقول انه جاعل القوي
قويا بمقتضى ما سبق في علم الغيب مقتضاه اذ لم يحصل في الايجاد كونه بل كونه والمكان بما يميل اليه
ويقتضيه لذاته مما لا يعلمه الا اذا كان مغلوبا عليه بما يصده عنه ويمنعه منه حين يكون
هو اياه بحيث لو عومل بغيره كان حين يكون هو اياه كارها له لانه لا يقتضيه لذاته ولا يعين تكوينه

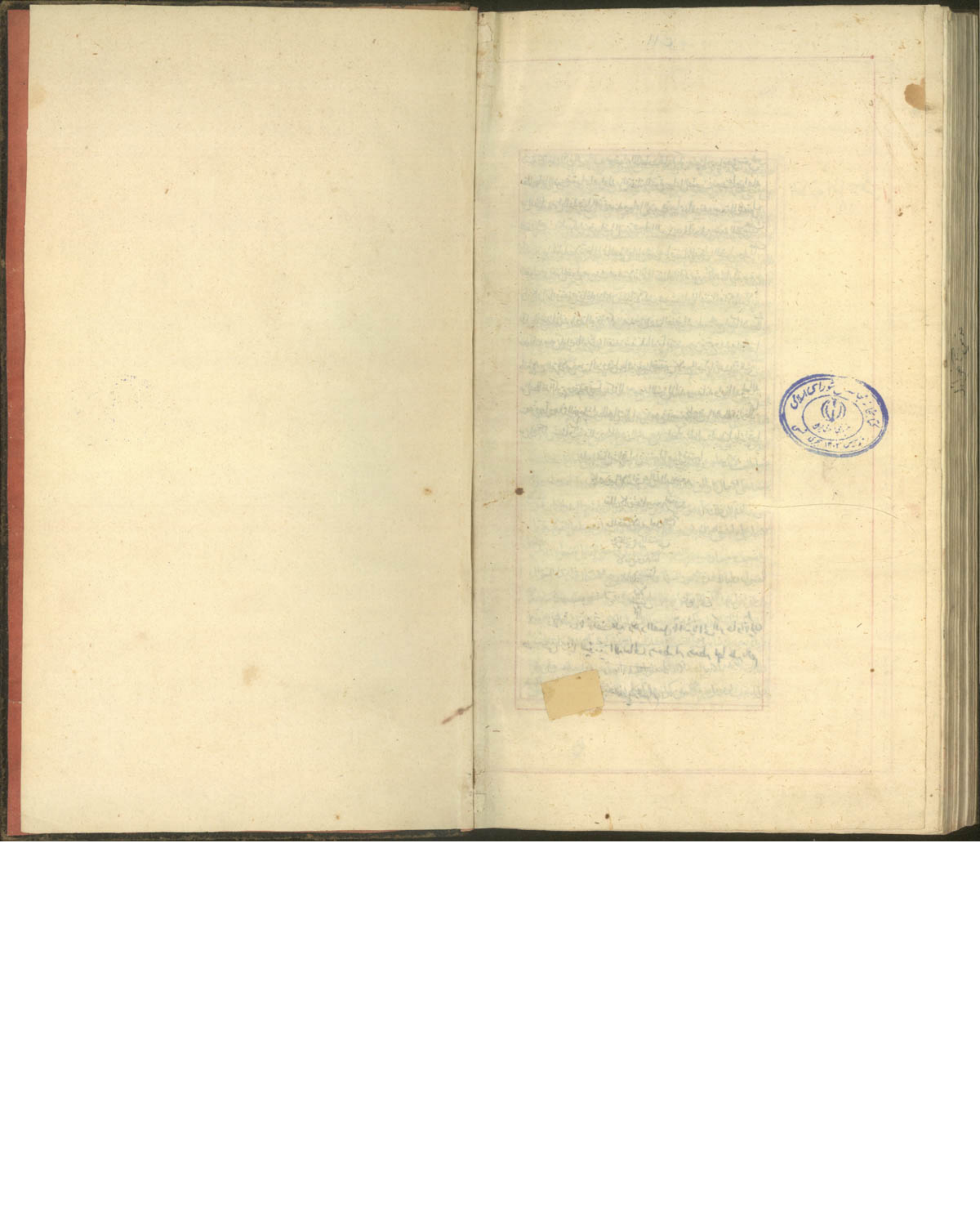


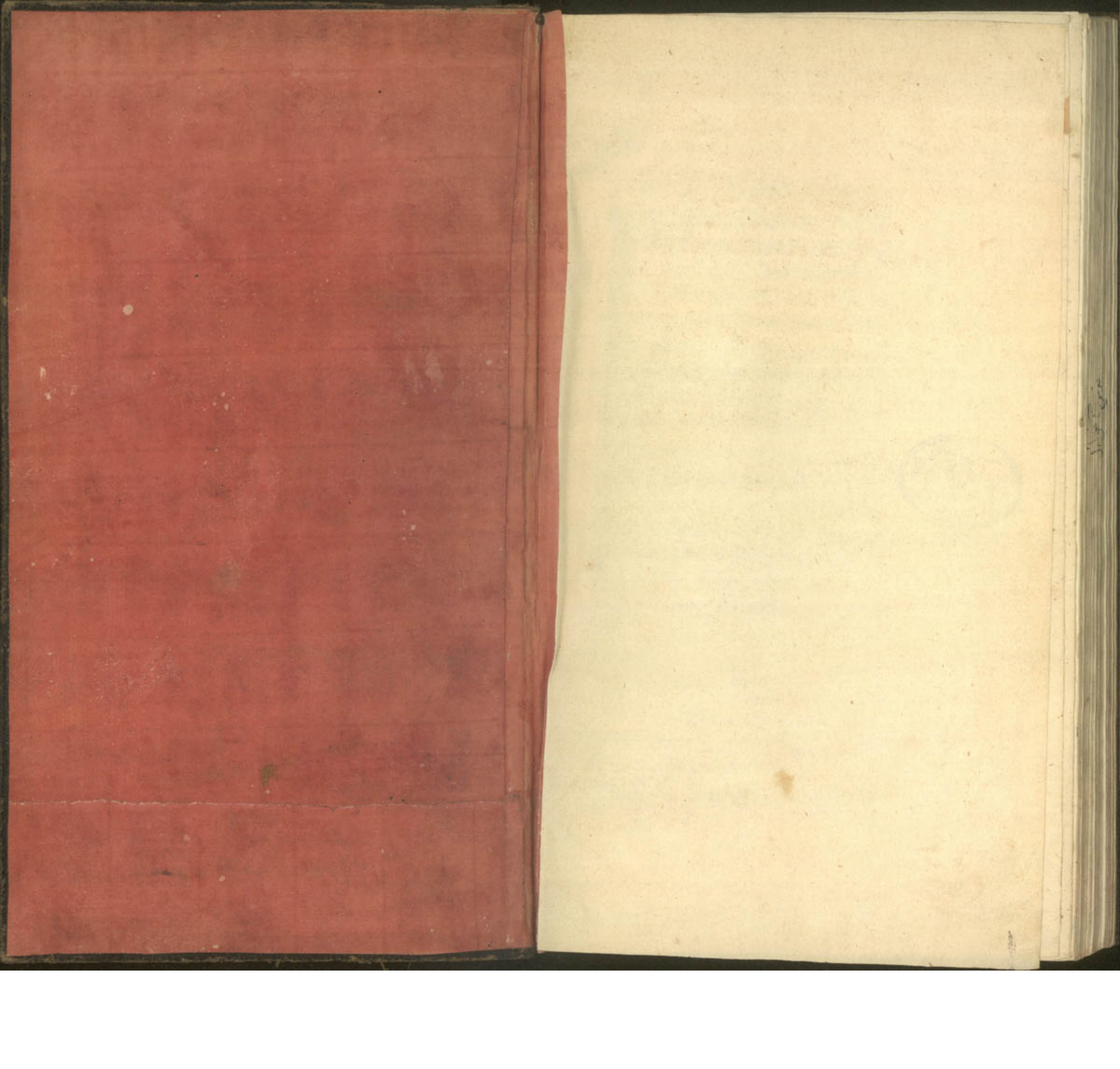
لا قبله ولا بعده لان ما اشرنا اليه هو قبوله للايجاد وقبله لم يكن شيئا وبعده هو مستغن هو
تعالى جاعل القوى قويا بما هو اهله من اقتضائه للقوة وجاعل الضعيف ضعيفا بما هو اهله
من امتناعه من طاقة قبول القوة منه وجاعل القريب قريبا بمبادرته وسبقه الى القبول
للتقريب بحيث بكاد يكون قريبا قبل التقريب وجاعل البعيد بعيدا بعدم سبقه للتقريب بحيث
لا يكون قريبا بالخيار لانه تعالى انما اعطى القابل مقبوله باقتضاء المقبول للقبول وهذا خلق
القبول من نفس المقبول من حيث هو هو لانه انما اقتضاه لذاته من دون مشاركة من غيره
وان كان انما يقتضي من ذاته اذا كان شيئا ولا يكون هو شيئا ولا اقتضاؤه الا بالغير لان
المكن ليس شيئا لذاته بدون الغير فلا يكون عنه شيء بدون الغير فيما يستطيعه بجميع اسباب الاستطاعة
نعم لكنه حين يكون بالغير شيئا اقتضى شيئيته بالغير ما تقتضيه من ترجيح وغيره لذاتها
بالغير لا مع الغير ولا من دون الغير وفرط بالغير شيئا اقتضى لا مع الغير او ان شيئية الشيء
من عطائه الكريم ونعمه عز وجل وكذلك جميع ما للشيء لذاته وصفاته وافعاله وحوله
منه عز وجل وهذه النعم حيث اعطاها لم يخلها من يده هي في قبضته كما هي قبل الاعطاء اذ لو خلاها
من يده لم تكن شيئا وآية ذلك ومثاله نور الشمس حين اعطته الجدار واستنار باشراقها

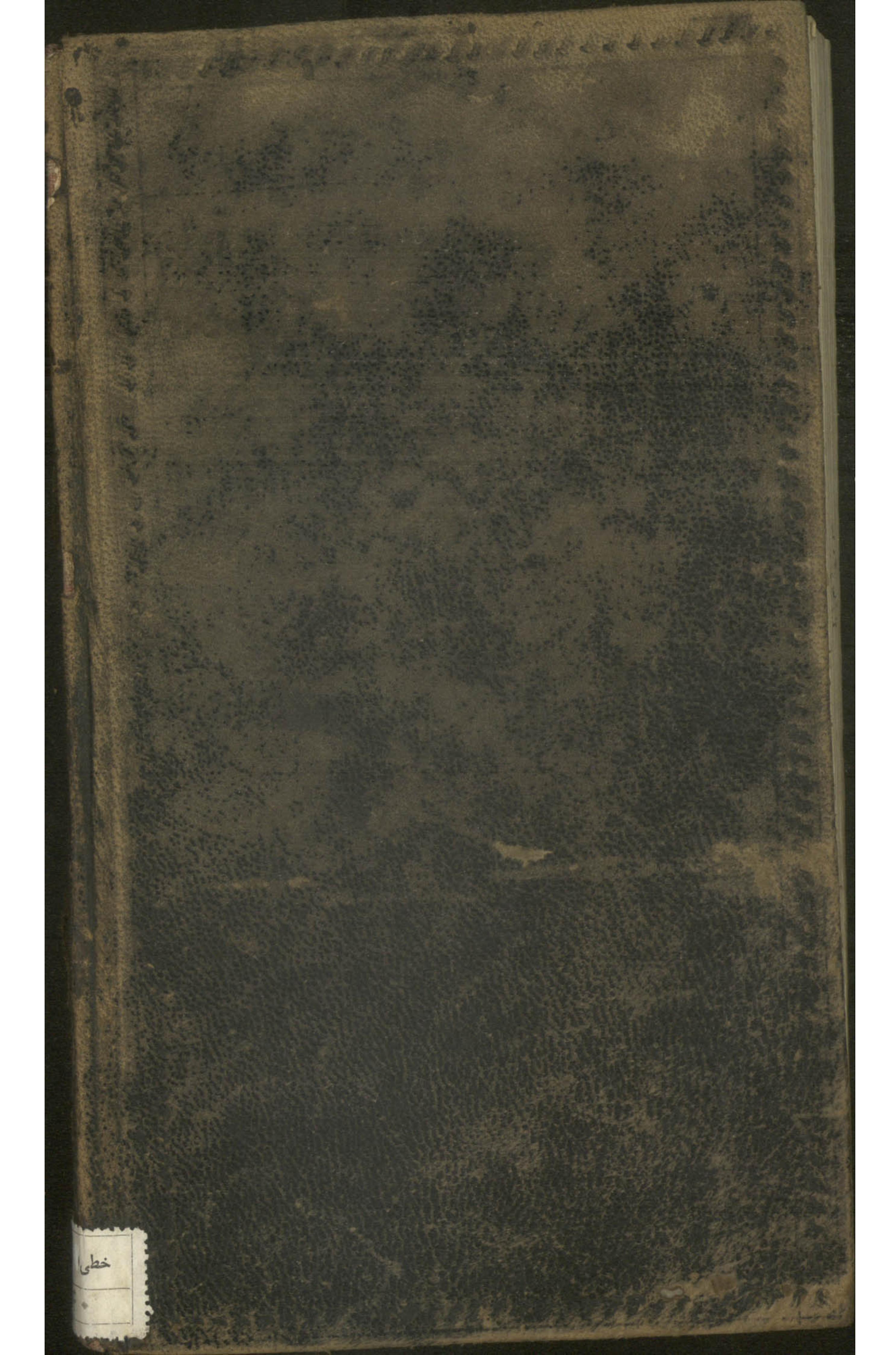
عليه لم تخل اشراقها من قبضتها بل هو في قبضتها
كما هو قبل الاشراق على الجدار فنعمه
تعالى كان شيئا وبنعمه اقتضى
ما اقتضى لا معه لعدم الشركة
لان النعمة هو المقتضي
لا من دونه تعالى
لانه غير مستقل
ولا
مستغن
١٢

لا هو ولا شيء مما توقف عليه وجود الفصل مما اشرنا الى الاكثر منها وانما يكون
هو وجوده شيئا بقيومية الله تعالى وحفظه له وحفظه لها عليه دائم

لا اله غيره حفظه عليهم






خطی